
مكتبة بغداد
زيجمونت باومان
الحداثة
والهولوكوست
نقله إلى العربية: حجّاج أبو جبر - دينا رمضان
مدارات للأبحاث والنشر
MADARAT for Research and Publishing

زيجمونت باومان

الحداثة والهولوكوست

نقله إلى العربية: حجّاج أبو جبر - دينا رمضان

مراجعة وتقديم: حجّاج أبو جبر

الحداثة والهولوكوست
زيجمونت باومان
نقله إلى العربية: حجّاج أبو جبر - دينا رمضان
رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠١٣/٢٣٣٠٥
الترقيم الدولي: ISBN 978-977-85022-9-9
الطبعة الأولى جمادى الأولى ١٤٣٥/مارس ٢٠١٤م

مدارات للأبحاث والنشر
العنوان: ٥ شارع ابن سندر - الزيتون - القاهرة
تليفون: ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٠/٠١٠٢٤٤٤٦٣٧١/٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٢
(الآراء الواردة بهذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر)



مدارات للأبحاث والنشر
MADARAT for Research and Publishing

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

"سورة العنكبوت - آية ٦٩"

"وَعِلمٌ يُنْتَفَعُ بِهِ"

إلى عبد الوهّاب المسيري..

"الخِطَابُ الحَضَارِيُّ الغَربِيُّ لَهُ حُدُودَهُ التي يَفْرِضُهَا عَلَى عَمَلِيَّةِ الإِدْرَاكِ؛ فَقَدْ قَامَ الغَرْبُ بِتَحْدِيدِ مَعْنَى الإبَادَةِ النَّازِيَّةِ لِلْيَهُودِ، وَمُسْتَوَاهَا التَّعْمِيمِيِّ والتَّخْصِيصِيِّ، فَقَامَ بِاخْتِزَالِهَا، وَفَرَضَ مَنْطِقٍ غَرْبِيٍّ ضَيِّقٍ عَلَيْهَا مِنْ خِلَالِ التَّلَاعُبِ بِالمُسْتَوَيَاتِ التَّعْمِيمِيَّةِ والتَّخْصِيصِيَّةِ، وَمِنْ خِلَالِ نَزْعِهَا مِنْ سِيَاقِهَا الغَرْبِيِّ، الحَضَارِيِّ وَالسِّيَاسِيِّ الحَدِيثِ."

عَبْدُ الوَهَّابِ المسيري

الصُّهْيُونِيَّة والنَّازِيَّة وَنِهَايَة التَّارِيخ

الفهرس

الموضوع | الصفحة

كلمة المركز

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين ، ومن سار على سنتهم واهتدى بهديهم إلى يوم الدين .

وبعد..

فإنَّ الحداثة الغربية قدَّمت نفسها للعالم من خلال مقولاتٍ أساسيَّة ثلاث[1] :

أولاً: أنَّ كافة الأسئلة الحقيقية يمكن الإجابة عليها ، وإذا كان هناك سؤال لا يمكن الإجابة عليه فهو ليس بسؤال .

ثانيًا: كافة الأجوبة يمكن اكتشافها بوسائل يمكن تَعَلُّمُها وتعليمها للآخرين ؛ إنَّ هناك وسائل يمكن تَعَلُّمُها وتعليمها تُمكِّنُنا من معرفة ما يتألفُ العالم منه ، وما موقعنا منه ، وما علاقتنا بالبشر ، وما علاقتنا بالأشياء ، وما هي القيم الحقيقية .

ثالثًا: ينبغي لكافة تلك الأجوبة أن تكون متسقة مع بعضها البعض ، لأنها إذا لم تكن متسقة ، فإن النتيجة ستكون الفوضى .

ومن نافلة القول هنا التأكيد على أنَّ الحداثة بحثت في هذه المقولات بكُلِّ الأدوات الممكنة عدا الوحي ، إذ أنَّ الوحي -في سياق القرنين السابع والثامن عشر الأوروبيين ، ومع تطور دراسات التأويل ونقد النصوص- لم يكن يعني سوى تجربة روحية شخصية لا يمكن إثباتها «علميًا» ، بالإضافة إلى التاريخ المؤلم للكنيسة الكاثوليكية ، وعدائها المطلق لأنبياء التنوير .

يشير إيزايا برلين في نفس السياق لانتباه آباء التنوير إلى «النظام» الذي أضفاه نيوتن على «فوضى» الطبيعة من خلال عدد من القوانين الفيزيائية التي ابتكرها للتعبير عن «نظام الكون» كما تخيله ، وبالتالي فقد ضُبطت الطبيعة أخيرًا ، فذهبوا إلى أنَّ تطبيق نظام المعرفة الصورية الذي طبَّقه نيوتن على الطبيعة على مجالات الحياة الإنسانية غير الطبيعية ، كالسياسة والأخلاق ، سيؤدي لنفس الدرجة من المعرفة والانضباط التي حقَّقها نيوتن في مجال العلوم الطبيعية .

---

(١) ايزايا برلين ، جذور الرومانتيكية ، نقله إلى العربية : سعود السويدا ، جداول للنشر والتوزيع ، بيروت ٢٠١٣ .

يمكن القول، باختصار غير مُخلْ، أنَّ هذا هو الأساس النظري الرئيس الذي قامت عليه السوسيولوچيا الحديثة قبل إميل دوركايم حتى استقراره النهائي على يديه.

يرى باومان أنَّ: «**الخطاب السوسيولوچي - استجابةً لنموذج العلم [الطبيعي]- وَضَعَ المبادىء الأخلاقية في مرتبة غامضة وغير قابلة للاستعمال. ولم يبذل الخطاب السوسيولوچي إلا النزر اليسير من الجهد في سبيل تحسين مكانة المبادىء الأخلاقية، بل جرى العرف على تهميش قضايا السلوك والاختيار الأخلاقيّيْن**».

ولا غَرو، فالطبيعة لا تعرف الأخلاق المتجاوزة -بتعبير عبد الوهَّاب المسيري-، وبالتالي فقد نُظرَ إلى الأخلاق باعتبارها نتاجًا للحاجة البشرية الضرورية كالغذاء، والأمن، والحمايَة من تقلُّبات المَناخ. ويرتبط استمرار هذه الأخلاق أو اندثارها باستمرار قدرتها على تحقيق هذه الحاجات الأصلية من عدمها.

وهكذا وضعت السوسيولوچيا الحديثة «الإنسان» في مركز الكون، وأنكرت وجود أية منظومة أخلاقية غائية متجاوزة لكينونته المتواضعة، وربطت الأخلاق بتطوُّرِ إشباع حاجاته الطبيعية، وكانت هذه، تحديداً، استجابة السوسيولوچيا الحديثة للعالَم، باعتبارها جزءاً من معالجة الحداثة الغربية للمقولات الأساسية الثلاث المذكورة آنفًا.

بدَّلَت الحداثة وسوسيولوچيتها مَوقعَيْ الإنسان والأخلاق داخل نظام المعرفة الكونية، وبالتالي فقد انتزعت الإنسان من التاريخ ونصَّبته إلهًا زائفًا خارجَه، وأسقطت الأخلاق داخل التاريخ ففقدت فاعليتها، وقطعت الطريق تمامًا على أيِّ تفاعلٍ حقيقي بين الذات الإنسانية الفاعلة، والموضوع التاريخي؛ إذ أنَّ ضمان تحقُّق الحاجات الإنسانية مسألة نسبية خاضعة لتصورات كلِّ مجتمع عن نفسه، وعن البيئة الطبيعية والإنسانية المحيطة به، وأصبح بقاءُ المجتمع مبرراً وحيداً لاستخدام الأخلاق. ويوجزُ باومان أطروحة دوركايم عن الأخلاق في جملةٍ واحدة: «**كل مجتمعٍ له أخلاقيَّاتٌ يحتاجُها**».

بعدما أنجزَت مهمة وضع الإنسان فوق التاريخ، والأخلاق داخله، دونَ أدنى اتصالٍ بينهما سوى مصلحة المجتمع المُتصوَّرة، لم تبقَ سوى القوة مُعرِّفًا للحقيقة والأخلاق، ولم يُفلِح الهجوم الرومانتيكي الكاسح في القرن التاسع عشر على هذا التصوُّرِ المادي للعالم

في صدِّ تقدُّمه، بل تم استيعابه تمامًا داخل نفس التصورِ المادي عن العالم، ربما لأنه لا يستند إلى أساسٍ واضحٍ من وحيٍ أو «عقل».

ويذهبُ عبد الوهَّاب المسيري إلى أن النازية والصُهيونية نتاجٌ واضح لاستيعاب الرومانتيكية داخل نسق هذا التصورِ المادي للعالم[1].

يتتبَّعُ باومان، في سرد سوسيولوچي بديع، آثار هذه الرؤية على المجتمعات الأوروبية أثناء وبعد فترة التحوُّل الكبير وانتصار الحداثة على البُنَى الاجتماعية التقليدية، ويكتشف التحوُّل التدريجي للمركز الأرضي الذي يتولى مهمةَ تعريف الأخلاق والمصلحة من الكنيسة إلى الدولة، ثم يُبيِّن طبيعة هذا التحوُّل من خلال استخدام صورة «البَسْتَنَة» المجازية، وهي الصورة التي تُظهر الدولة باعتبارها بستانيًا يتولى تشذيب حديقته [المجتمع] وزرعها بأنواع الزراعات المفيدة - حسب تصوُّره - ويُطَهِّرُها من الأعشاب الضارة.

نُظرَ إلى القومية الحديثة باعتبارها «ثالوثًا علمانيًا»، بديلاً للثالوث المسيحي القديم، تكوَّنَ هذا الثالوث من الأرض والأمة والدولة، وكانت الدولة هي الممثل الحصري لهذا الثالوث ومركزه الفاعل. وعمليًا، أصبحت الدولة القومية الحديثة جسدًا بيروقراطيًا ضخمًا يجمع الضرائب بيَد، ويُجهِّزُ الجيوش باليَد الأخرى. وتحدَّدَ مستوى تقدُّمِ الدولة الأوروبية الحديثة من خلالً قياس مدى كفاءةَ جهَازها البيروقراطي على تحقيق هاتين المهمتين؛ تطوير وتطهير وتشذيبُ الداخل، وإرسال الجنود إلى الخارج في مهام إمبريالية تستخدم الأيديولوچيات الرومانتيكية كمُسوِّغٍ أخلاقي لها.

وقد نُظرَ إلى اليهود الأوروبيين في هذا السياق باعتبارهم تحديًا لهذا «النظام الطبيعي للعالم»، فهم لا ينتمون إلى قومية معينة يمكن تعريفهم من خلالها، ولا ينتمون إلى أرضٍ واحدة يمكن نسبتهم إليها، كما أنهم يُشكِّلون عبئًا على المجتمع لانتشارهم في جميع طبقاته، فالبرجوازية الجديدة ترى فيهم خدمًا للإقطاع القديم، والإقطاع يرى فيهم صورة البرجوازية الجديدة التي تهدمُ أساس بنيانه الاقتصادي والاجتماعي العتيق. وهكذا عُهدَ إلى الدولة الحديثة، مُمثّلةً في بيروقراطيتها، بمهمة حلِّ هذه المشكلة. ولم تجد الدولَة الحديثة خيرًا من الإمبريالية كحلٍّ لهذه المشكلة.

---

(١) عبد الوهَّاب المسيري، **الصُهيونية والحضارة الغربية**، دار الهلال، القاهرة ٢٠٠٣.

ومن الجدير بالذِّكر أنَّ «المشكلة اليهودية» لم تكن هي المشكلة الوحيدة التي واجهت الدول الأوروبية الحديثة في إطار سعيها لتنظيم العالم واستغلاله بأقصى قدر ممكن، بل يلمح دارس تاريخ القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بروز مشكلاتٍ مشابهة تعاملت معها الإمبريالية الغربية بنفس المنطق. فقد برزت «المشكلة العربية»، وهي مشكلة شبيهة إلى حد كبير بالمشكلة اليهودية، فالعرب لا يمكن تمثيلُهُم من خلال قومية علمانية محدَّدة كالقومياتٍ الأوروبية الحديثة، كما أن الإسلام يقف عائقًا أمام تمثيلهم بهذه الطريقة، وحُلَّت عن طريق اختراع القوميات القطرية العربية الحديثة -استجابةً للطريقة الغربية في تنظيم العالم، وخدمةً لمصالحها- وأُسِّست دويلات كاملةً على هذا الأساس عقب الحرب العالمية الأولى، وفي أغلب هذه الحالات اختُرعت هذه القوميات عقب تأسيس هذه الدويلات، تبريرًا لها وخدمةً لمصالح النخب الجديدة التي وُضِعَت على رأسِ أجهزتها البيروقراطية.

وفي البلقان بعد الإجهاز على الدولة العثمانية حُلَّت المشاكل العرقية والإثنية باختراع دويلات جديدة تنفيذًا لاتفاقات زعماء القوميات المُحدثة مع الإمبريالية الغربية، وقُسِّمت إفريقيا علىً أسُس أوهى من ذلك، ثم اصطنعت الإمبريالية باكستان وإسرائيل طبقًا لنفس الرؤية وخدمةً لنفس المصالح. ومن نافلة القول أنَّ تدخُّل الإمبريالية الغربية بهذا الشكل الفاضح لم يُثمر هدوءًا في المناطق التي تدخَّلت فيها، بل مازالت شلاَّلات الدماء تسيل فيها حتى الآن[1].

لكن ما يُثير الاهتمام حقًا هو: لماذا حظيت الهولوكوست بهذا الاهتمام الكاسح دونًا عن كل الجرائم التي اقترفتها الإمبريالية الغربية؟

فقبل ظهور النازية بقرن كامل تقريبًا، قدَّمَ الأنجلو ساكسون أنفسهم للعالم على أنهم «العرقْ السيد»، ونظرت إنجلترا إلى نفسها باعتبارها الأرض الموعودة وإسرائيل الجديدة، ونظَر الإنجليز إلى أنفسهم باعتبارهم شعبُ الله المختار، وهي الرؤية التي تتكرَّرُ بوضوح في أدبيات الآباء المؤسِّسِين للولايات المتحدة الأمريكية. وضع الأنجلو ساكسون جدولاً

(١) دافيد فرومكين، سلامٌ ما بعده سلام؛ ولادة الشرق الأوسط ١٩١٤-١٩٢٢، ترجمة: أسعد كامل إلياس، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت ٢٠٠١.

رأسيًا لتقسيم الأجناس البشرية شبيه بجدول كارلوس لينيوس لتقسيم الأجناس الطبيعية[1]. واستخدموا الإمبريالية كآداة لتحقيق هذه الرؤية على العالم كله، وارتُكِبَت في سبيل ذلك من الجرائم ما تتضائل الهولوكوست بجواره.

يجيب عبد الوهَّاب المسيري -مُذكِّرًا إيَّانا- بأن الهولوكوست هي أول مذبحة غربية تقوم بها الإمبريالية داخل أوروبا، وضد أوروبيين.

وتضيف چانينا باومان في مذكراتها سببًا آخر يتعلَّقُ بقدرات الصهاينة المالية والإعلامية والأكاديمية الضخمة التي تُجيد استثمار الهولوكوست في ابتزاز الغرب، لشرعنة وجود إسرائيل، وتناسِي ما يقرُب من خمسة عشر مليونًا آخرين ذبحتهم النازية أيضًا.

انتهت النازية التي مثَّلت لحظة نماذجية نادرة -بتعبير عبد الوهَّاب المسيري- لتحقُّق الرؤية الغربية في تنظيم العالم. لكنَّ المذابح التي تسبَّبَت فيها نفس الرؤية لم تنته؛ فقُبيل إسقاط النازية، قُصفت اليابان بقنبلتين ذريتين لأول مرة في التاريخ رغم تأكُّدَ هزيمتها واستسلامها، وبعد سقوط النازية بسنوات معدودة ارتكَب الصهاينة جرائم أَبشع ضد العرب في فلسطين، ثم ارتكبت الإمبريالية الأمريكية جرائم عديدة أثناء غزو ?ييتنام، وأثناء الغزو الإسرائيلي للبنان، وأخيرًا وليس آخرًا الغزو الأمريكي للعراق وأفغانستان.

ويلاحظُ باومان أنَّ جريمة الهولوكوست، وغيرها من جرائم النازية، ارتُكبت بتعاون كامل بين مؤسسات «العلم» الألمانية، وبيروقراطية الدولة النازية، وهي ملاحظة يمكنُ اكتشاف صحتها بسهولة في جميع تجارب الإمبريالية الأخرى خارج أوروبا. ويُفسِّرُ باومان ذلك من خلال بنية السوسيولوچيا الحديثة التي همَّشَت الإنسان الفرد، ومنظومته الأخلاقية المتجاوزة، لصالح مجموعة من الأوامر التي يُصدرها مركزُ النظامِ، مُمثَّلاً في الدولة الحديثة وبيروقراطيتها.

فهذا الكتاب، إذن، له هدفٌ واضحٍ يتمثَّلُ في تنبيهنا إلى أنَّ المهمة السياسيَّة والأخلاقيَّة الحقيقيَّة هي نقد عمل المؤسَّسَات التي تبدو محايدة ومستقلَّة، بطريقةٍ ترفعُ النقاب عن العنفِ والقهرِ اللذين مورِسا دومًا عبرها.

---

(١) چون إم. هوبسون، الجذور الشرقية للحضارة الغربية، ترجمة: منال قابيل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٧.

لا يفوتنا في نهاية هذا التقديم المُوجز توجيه الشكر العميق إلى المُترجمين؛ الدكتور حجَّاج أبو جبر والدكتورة دينا رمضان على الجهد العظيم الذي بذلاه في ترجمة هذا السفْر الهام، وإلى الدكتور حجَّاج أبو جبر، خصيصًا، لوعيه العميق بموضوع الكتاب، وتراث المؤلِّف؛ ما أثْمرَ الكثير الهوامش المُتَبَصِّرَةْ التي آثرت النصّ وأضافت إليه أبعادًا جديدة.

ولا يفوتنا أيضًا أن نُهدي هذا العمل إلى الراحل العظيم د. عبد الوهَّاب المسيري راجين المولى تعالى أن يقبله في الصالحين.

ونحن إذ ننشر هذا الكتاب؛ فإنَّنا نرجو أن يكون إضافة جيدة للمكتبة العربية، ومساهمة ولو ضئيلة في إثراء النقاش حول تاريخ وحاضر الحضارة الغربية المُهيمنة، ولبنة بسيطة في تكوين رؤية صحيحة لطبيعة العالم الذي نعيش فيه.

والله نسأل أن يجعله في ميزان حسناتنا وأن ينفع به عموم المسلمين.

ربنا عليك توكَّلنا وإليك أنبنا وإليك المصير.

مدارات للأبحاث والنشر

مقدمة
الطبعة العربية

ربما يكون أستاذنا عبد الوهَّاب المسيرى أول من فطن إلى أهمية كتاب «**الحداثة والهولوكوست**» للمفكِّر اليهودي المعاصر زيجمونت باومان، وهذه هي الترجمة العربية الأولى للكتاب بعد مرور ما يقرب من ربع قرن على صدوره عام ١٩٨٩!

أهدى المسيري كتابه «**الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**» (١٩٩٧) إلى روچيه جارودي، لكن من يقرأ هذا الكتاب ويقارنه بكتاب «**الحداثة والهولوكوست**» ربما يجد أن المسيري كان عليه أن يهدي كتابه إلى باومان لا إلى جارودي؛ إذ لا يستطيع المرء أن يُفرِّق بين صوت المسيري وصوت باومان في هذا الكتاب المهم الذي سبق ظهور موسوعة «**اليهود واليهودية والصهيونية**» بعامين واشتمل على مداخل كثيرة جاءت بها، لا من حيث المعلومات والأفكار فحسب، بل من حيث الرؤية النقدية والنماذج التفسيرية كذلك. واقع الأمر أن المسيري نفسه أشاد في مقدمة هذا الكتاب وقائمة المراجع بدور باومان وأعماله، لاسيما «**الحداثة والهولوكوست**»، كما نوه به في مقدمة موسوعته «**اليهود واليهودية والصُهيونية: نحو نموذج تفسيري جديد**» (١٩٩٩)، واعتبر أعماله من أهم الكتابات التي شكَّلت مرجعيته الفكرية ومقولاته التحليلية، كما امتدحه في ثنايا سيرته الفكرية في عدة طبعات، وفي ثنايا مجلدين عن «**العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**» (٢٠٠٢).

شرع باومان في تطوير نماذجه النقدية للحداثة الغربية منذ أوائل السبعينيات، لكنه لم ينل شهرة واسعة إلا في أواخر الثمانينيات عندما أصدر ثلاثيته الشهيرة: «**أهل التشريع وأهل التأويل**» (١٩٨٧)، «**الحداثة والهولوكوست**» (١٩٨٩)، و«**الحداثة والإبهام**» (١٩٩١). وقد لعبت هذه الثلاثية دوراً كبيراً فى كسر حالة الصمت تجاه انحراف الحداثة الغربية عن قيم الحرية والتسامح التي ظلت تتشدق بها على مدار قرون، كما نال باومان جائزة أمالفي الأوروبية في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية عن كتابه «**الحداثة والهولوكوست**»، وربما كان هذا الكتاب أيضًا وراء حصوله على جائزة تيودور أدورنو عام ١٩٩٨.

لا غرابة أن يحظى هذا الكتاب بهذا التكريم، فهو يفكك القوالب السائدة فى فهم الحداثة، وفيه يواصل باومان الإسهامات النقدية التي قدمها كل من ماكس ڤيبر، وماكس

هوركهايمر، وتيودور أدورنو، وهانا أرينت، وغيرهم من رواد نقد الحداثة. ويعترف باومان دائمًا بفضل زوجته چانينا في اكتمال رؤيته النقدية للحداثة الغربية، إذ كتبت مذكراتها عام ١٩٨٥، وفيها عرضت الأعمال الوحشية التي تعرضت لها أسرتها والجماعات اليهودية في جيتو وارسو. والأهم من ذلك أن چانينا ظلت تؤكد في أعمالها النقدية أنه لا يمكن فهم الهولوكوست بمعزل عن الرؤية المعرفية للحداثة الغربية، وأن «**الهولوكوست**» تتجاوز الحديث عن إبادة «**ستة ملايين**» من اليهود، وأن تسليط الضوء على الضحايا اليهود، وتجاهل ملايين الضحايا غيرهم، يعود إلى ما تمتلكه الجماعات اليهودية من موارد مالية، ومؤسسات إعلامية، ومراكز بحثية، وأصوات جامعية[1]. فإذا سلَّم المرء بالرقم المقدس للضحايا اليهود على أيدى النازيين، فهم كانوا ضمن أكثر من عشرين مليون ضحية أُزهقت أرواحها بأمر من هتلر[2].

إن باومان، رغم خلفيته اليهودية، يرفض التعامل مع الهولوكوست على أنها مشكلة ألمانية أو مأساة يهودية تخص التاريخ اليهودي وحده، بل إنه يضعها في سياق الحداثة الغربية العقلانية، ويفكك مصطلح «**معاداة السامية**»، ويُظهر عدم مقدرته التفسيرية، كما يؤكد أن معاداة اليهود نفسها لا تصلح أن تكون نموذجًا تفسيريًا للهولوكوست، بل إن العداء وحده لا يصلح تفسيرًا لأية إبادة؛ فالمعاداة الشعبية الألمانية لليهود في بداية القرن العشرين تكاد لا تذكر، بل كانت الجماعات اليهودية في أنحاء العالم تنظر إلى ألمانيا آنذاك باعتبارها مثالاً يحتذى به في المساواة والتسامح!

نقد الحداثة وحركة الاستنارة

«**الحداثة والهولوكوست**» ليس بحثًا تاريخيًا يهتم بسرد الأحداث، وحشد المعلومات، والتمركز حول لعبة الأرقام، بل إنه يقوم على لغة نقدية مجازية تجعل القاريء يعيش معاناة إنتاج المعنى والرؤية الكامنة وراء المعلومات والتفاصيل؛ فلم يكترث باومان بصحة أرقام الضحايا، ولم يهتم بإحصاء عدد معسكرات الاعتقال، ولم يجمع الخرائط التي تحدد مواقع الإبادة، بل اجتهد في دحض الأسطورة السائدة في النظرية الثقافية المعاصرة.

---

(1) Bauman, Janina, '**Demons of Other People's Fear: The Plight of the Gypsies,**' Thesis Eleven, 1998, Vol. 54, No. 1, pp. 51-56.

(2) Bauman, Zygmunt. ***Modernity and the Holocaust***. *Polity Press, Cambridge, 1989, p. x*.

تقول الأسطورة إن الحداثة هي قصة ارتقاء الإنسان من عالم البربرية إلى عالم العقلانية والتطور الأخلاقي، وهكذا فإن الهولوكوست التي وقعت داخل البناء الحضاري الغربي مجرد لحظة عابرة انكسرت فيها القبضة الحضارية التى تُروض الرغبات الانفعالية البربرية، وكأنها مجرد حادثة استثنائية، أو نكوص عارض، أو انحراف تاريخي مؤقت عن مسار الحداثة الغربية العقلانية والتقدم الحضاري الغربي الرشيد.

يرفض باومان هذه الأسطورة كل الرفض، ويؤكد أن الهولوكوست توافقت مع الحداثة الغربية، وعقلانيتها، وتقديسها للعلم والقانون والنظام، ويُعبِّر باومان هذا الرفض بحس عالٍ من السخرية اللاذعة، حتى أننا اضطررنا إلى إبراز كثير من مواضعها في هذه الترجمة العربية باستخدام علامات التعجب، رغم أنها غير موجودة في النص الأصلي.

إن باومان يعارض القول بأن ألمانيا مرَّت بعوامل بنيوية وثقافية انحرفت بها عن مسار التقدم الغربي، بل إنه يؤكد أن تاريخ ألمانيا لا يمثل انحرافًا عن مسار الحضارة الأوروبية وميراث فلسفات التنوير، وهذا يعني أن النازيين اتبعوا عبادة العقلانية؛ فغرست الجامعات الألمانية الحديثة النموذج العلمي كنشاط منفصل عن القيمة (value-free)؛ وتعاونت المؤسسات العلمية الألمانية بكل سهولة في تنفيذ المهام النازية؛ وخضعت كافة جرائم الهولوكوست للتطبيقات العلمية والتكنولوجية، وقواعد الترشيد البيروقراطي، والإدارة العقلانية الحديثة. فلا يمكن فهم العلاقة بين الحداثة والهولوكوست دون إعادة قراءة فلسفات التنوير ومقولات أنصار الفلسفة العقلانية المادية؛ إذ صاحب حركة الاستنارة، كما يقول باومان، «تأليه الطبيعة، وشرعنة العلم بوصفه دينها الحنيف، والعلماء بوصفهم أنبياءها وكهنتها»[١].

في المنظومة الحديثة بوجه عام، تحل آلهة علمانية جديدة محل الإله الخالق، وتحتكر الوجود الإنساني باسم «**العقل**» و«**قوانين التاريخ**»، و«**اليد الخفية**» و«**الحتمية التاريخية**»، و«**الزعيم**»، و«**الشعب**»[٢]، وهذا يعني أن الحداثة العلمانية لم تقض تمامًا على الميتافيزيقا، بل استبدلت بها مقولات ميتافيزيقية جديدة تدعى الحق في احتكار الحقيقة والوجود، يقول باومان:

---

(1) Bauman, **Z. Modernity and the Holocaust**, pp. 68-69.

(2) Bauman, **Life in Fragments**. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1995, pp. 15-16.

«الإله يرمز إلى فكرة «**الواحد الأحد**»، إنه يجسد مقولة «**لا تتخذ إلهًا غيري**» في كافة صورها الهائلة: شعب واحد ووحيد، مملكة واحدة ووحيدة، زعيم واحد ووحيد، حزب واحد ووحيد، حكم واحد ووحيد للتاريخ، خط واحد ووحيد للتقدم، طريق واحد ووحيد ليكون الإنسان إنسانًا، أيديولوجية (علمية) واحدة ووحيدة، معنى صحيح واحد ووحيد، فلسفة حقة واحدة ووحيدة»[١].

بيد أن تأليه المجتمع لم يكتمل إلا مع ظهور السوسيولوچيا نظريةً للحداثة في سياق العلمنة، لاسيما في أعمال إميل دوركايم، فأصبحت سلطة المجتمع هي مركز الوجود الإنساني، وإن كان الإله في تلك المنظومة، وفي تلك المرحلة، لم يمُتْ تمامًا، بل جرى تهميشه واستبدال سلطة جديدة به[٢]. فالحداثة الغربية، كما يرى باومان، شهدت ميلاد آلهة بديلة مثل الطبيعة والعلم والتقدم والدولة القومية، وصاحب كل ذلك ميلاد ثالوث (غير) مقدس جديد: الأرض، والأمة، والدولة[٣].

هذا الثالوث أطلق عليه عبد الوهّاب المسيري في كتاباته «ثالوث القومية العضوية»، وقد رأى باومان أن هذا الثالوث أفضى إلى ترسيم الحدود بين سكان القطر الواحد، وقسَّمهم إلى مواطنين أصليين وغرباء، وأصبحت الدولة القومية هي المُشرِّع الأول («مركز **القداسة والحلول**» و«**المطلق الأول والأوحد**» في قاموس المسيري)، بل هي الشرعية نفسها، وما دونها فهو باطل، بل هو شيطان الإبهام نفسه تجسد في صورة إنسان ينتهك القانون والنظام[٤].

في إطار المشروع الحداثي، يتحول المجتمع إلى بُستان، والدولة القومية الحديثة إلى بُستاني يسخر أدواته لأعمال البستنة، وتهذيب النبات، ومواجهة كل من يخالف النظام،

---

(1) Bauman, Z. **Postmodernity and its Discontents**. New York: New York University Press, 1997, p. 201.

(2) Bauman, Z. **Towards a Critical Sociology**. London; Boston: Routledge, 1976, pp.7-17.

(3) Bauman, Z. **'The Fate of Humanity in a Post-Trinitarian World'**. Journal of Human Rights, 2002, vol.1 (3), pp. 283- 303.

(4) Bauman, Zygmunt. **Legislators and Interpreters**. Cambridge, UK: Polity Press, 1987, p.125.

ومن ثم شنت الحداثة حربًا ضارية على كافة مظاهر الاختلاف والخصوصية الثقافية. وفي محاولته لكشف النزعات الإبادية التي ينطوي عليها التصور الحداثي للوجود، يشير باومان في عدد من أعماله النقدية إلى فريدريش العظيم (١٧١٢ - ١٧٨٦) باعتباره الطاغية المستنير الذي طالما نادى بضرورة التعامل مع أفراد المجتمع مثلما يتعامل الفلاح مع زراعة الموز والأناناس! ويتتبع باومان تطور هذه الصورة العضوية وعلاقتها بأيديولوجية العلم في القرن العشرين، ويؤكد أنها نموذج متكرر لدى العلماء الذين كان لهم دور بارز في تشكيل العقل الغربي الحديث، لاسيما ريتشارد ڤالتير داريه وزير الزراعة النازي، وإرڤين باور عالم الأحياء الشهير، وزميله مارتن شتاملر، والبروفيسور كونراد لورنتس المتخصص في علوم الحيوان والحائز على جائزة نوبل عام ١٩٧٣. والصورة المجازية عند هؤلاء العلماء الأجلاء جميعًا تجعل من المجتمع البشري حديقة أو عيادة طبية يتحول فيها أفراد المجتمع المختلفين إلى مرضى، أو حيوانات تفتقر إلى العقلانية ولا تتبع النظام، أو حشائش ضارة تعيش على النباتات النافعة. في هذا المجتمع، يتولى العلماء والفلاسفة ورجال الدولة أعمال الزراعة والبستنة والتربية والتعقيم من أجل استئصال الحشائش الضارة و«**الأورام الخبيثة**» التي تضر بالصحة العامة وجنة المستقبل[1]. وهكذا رأت الحداثة الغربية في الجماعات اليهودية كافة أشكال الدونية: المرض، والبلاهة، والتخلف، والرجعية، وربما الجنون؛ فطبقت عليهم عقلانية البستاني في التعامل مع الحشائش، وعقلانية الجرَّاح في التعامل مع الأورام الخبيثة.

هذا التوجه النقدي لدى باومان تشكَّل عبر تجارب واقعية مع النزعة القومية العنصرية في أوروبا؛ إذ ولد باومان في بولندا عام ١٩٢٥ لأسرة يهودية فقيرة، وتشكل وعيه السياسي والفكري بعد الحرب العالمية الثانية عندما كان مدلول الشيوعية يشير إلى محاولة إعادة بناء ما دمرته الحرب وإلى مد يد العون لمن بطشت بهم الآلة العسكرية فى وارسو وغيرها من المدن. بيد أن باومان لم يستمر فى إنجاز هذا المشروع الإنسانى وبناء الدولة البولندية على الطريقة السوفييتية الشيوعية بعد تعرُّضه هو وخمسة من زملائه لضغوط سياسية وعنصرية أدت إلى حرمانهم من جنيسيتهم البولندية ومن حقهم في التدريس

(1)Bauman, Zygmunt. **Modernity and Ambivalence**. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991, p.29.

بجامعة وارسو، وانتهى الأمر بطرد معظمهم من بولندا في الخامس والعشرين من مارس عام ١٩٦٨، واضطر باومان للرحيل إلى إسرائيل، والتدريس في عدد من جامعاتها، لكنه لم يستطع المكوث هناك أكثر من ثلاث سنوات حتى عام ١٩٧١؛ لأنه أيقن أنه ضحية دولة قومية عضوية عنصرية (بولندا)، ولم يُرد أن يقترف جُرم القوميين في دولة قومية عضوية عنصرية أخرى (إسرائيل)، وهذا ما أفصحت عنه زوجته چانينا باومان عندما وصفت تجربتهما القصيرة هناك: «كانت إسرائيل دولة تحكمها العصبية القومية، وها نحن قد فررنا للتو من القومية [البولندية]، ولذا لم نرض أن نتحول من ضحايا دولة قومية إلى من يقترف الجرم ذاته [بحق الفلسطينيين] في دولة قومية أخرى»(١). ولم يتردد باومان في الرحيل إلى بريطانيا فور تلقيه عرضًا للتدريس بجامعة ليدز، وهناك تشكلت معالم مشروعه النقدي للحداثة الغربية ونزعتها القومية العنصرية.

بولندا ونموذج الجماعة الوظيفية

إن الحديث عن بولندا لا يعني الحديث عن دولة قومية فحسب، وإنما يعني أننا نتحدث عن دولة كان معظم يهود العالم الغربي يعيشون فيها بنهاية القرن الثامن عشر. وهكذا فإن فهم المسألة اليهودية في العصر الحديث لا سبيل إليه دون استكشاف طبيعة الجماعات اليهودية في بولندا، بل لا يمكن فهم طبيعة التركيبة الديموغرافية في إسرائيل نفسها إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار هجرة يهود بولندا؛ إذ تقول الإحصاءات الرسمية إن عدد اليهود الذين أتوا من بولندا، واستقروا في فلسطين حتى عام ١٩٤٨ وصل إلى ١٧٠ ألف يهودي(٢). أضف إلى ذلك أن بولندا وحدها كان بها أكبر ستة معسكرات نازية، وكان أكبرها وأشهرها معسكر أوشڤيتس.

أدرك باومان أن الحديث عن يهود بولندا يعني الحديث عن يهود العالم الغربي! ولذا استخدم عدة مراجع في كتابه «**الحداثة والهولوكوست**» حتى يفهم المسألة اليهودية وجذورها في بولندا في العصر الحديث. أما عبد الوهَّاب المسيري، فلم يدرك هو الآخر

(1) Bunting, Madeleine (2003). **Passion and Pessimism**. The Guardian. April 5, 2003, p.20.

(2) Achcar, **The Arabs and the Holocaust**. G.M. Goshgarian (trans.). London: Saqi, 2011, p.20.

هذه الحقيقة إلا في ثمانينات القرن العشرين، وعندها حدث تحول كبير في فهمه للحداثة الغربية وعلاقتها بالمسألة اليهودية، وأخذ نموذج الجماعة الوظيفية يتبلور في ذهنه حتى تشكلت معالمه الكلية في التسعينيات من القرن العشرين. يقول المسيري:

«كنت أتصور عام ١٩٨٤ أنني على وشك الانتهاء من الموسوعة [موسوعة ١٩٩٩] وبدأت أُعد ما كنت أتصور أنه النسخة النهائية. ولكنني قرأت في أحد المراجع أن الغالبية الساحقة ليهود العالم الغربي مع نهاية القرن الثامن عشر كانوا يوجدون في بولندا، واقتسمتهم روسيا والنمسا وألمانيا باقتسام بولندا ذاتها، ومن صفوفهم خرجت الآلاف والملايين التي هاجرت إلى إنجلترا وأستراليا وكندا والولايات المتحدة وجنوب إفريقيا ثم فلسطين. وتذهب بعض الإحصاءات إلى أنه مع نهاية القرن التاسع عشر، كان كل يهود العالم الغربي من أصل بولندي، باعتبار أن اليهود الأصليين في البلاد الغربية تم استيعابهم وصهرهم . . . . ولذا وجدت أن نشر الموسوعة عند هذه النقطة هو خيانة فكرية»[١].

أغلب الظن أن المسيري نسج الخيوط الأولى لنموذج الجماعة الوظيفية بفضل كتاب «الحداثة والهولوكوست»، وإن كان يشير دائمًا إلى دور كتابات أخرى سطرها كارل ماركس وڤرنر زمبارت وچورچ زيميل وماكس ڤيبر. لكن لا غرابة في ذلك لأن باومان نفسه تأثر بكل هؤلاء، وتشكلت رؤيته للحداثة والمسألة اليهودية من خلال أعمالهم، وذهب باومان إلى أن يهود بولندا كانوا يشكلون «**جماعات وسيطة**»؛ إذ كانوا خدمًا للنبلاء والأشراف، وقاموا بجميع الوظائف التي تطلَّبتها الهيمنة الاقتصادية والسياسية لطبقة النبلاء، وفي مرحلة التصنيع والتحديث في القرن التاسع عشر، كانت الطبقة البرجوازية اليهودية هي نصيرة الأفكار الغربية الليبرالية، وأصبحت تمثل تهديدًا للتراث البولندي والروح القومية، وظل المجتمع ينظر إلي الجماعات اليهودية بوصفها جماعة وظيفية (servant group) ارتبطت مكانتها الاجتماعية داخل أوروبا بالتغيُّرات الاقتصادية والسياسية. وبوجه عام، كانت النخب حريصة على توظيف اليهود في وظائف مشينة كانوا يعتبرونها ضرورية، لكن كانوا يستنكفون عن القيام بها بأنفسهم[٢]. وارتبطت هذه

---

(١) عبد الوهَّاب المسيري، رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمار، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٥٤٣.

(2) Bauman, Zygmunt. **Modernity and the Holocaust**. pp. 42-68.

النظرة الوظيفية بمجموعة من الصور المجازية التي تبرز طفيلية الجماعات اليهودية؛ وكأنهم حشرات طفيلية فتاكة من الصراصير والذباب والعناكب والجرذان والبعوض والبكتريا والفيروسات؛ والقاسم المشترك بين هذه الكائنات الطفيلية أنها تبث الخوف والرعب في قلوب «الطامحين إلى النقاء»[٢].

تعاون المجالس اليهودية مع النازيين

تتمثَّلُ إحدى أهم المراجعات النقدية التي يقدمها كتاب «**الحداثة والهولوكوست**» في إبراز المفارقة الكبرى التي صاحبت تنفيذ جرائم الهولوكوست؛ إذ لعبت المجالس اليهودية نفسها دورًا وظيفيًا في هذه العمليات وكأن الجماعات اليهودية في أوروبا حفرت قبرها بنفسها. وقد تناول عبد الوهَّاب المسيري هذه القضية المسكوت عنها في فصل كامل بعنوان «التعاون بين أعضاء الجماعات اليهودية والنازيين» في كتابه «**الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**» (١٩٩٧)، ورأى أنه قد تورط في هذا التعاون أعضاء من الجماعات اليهودية، وأن النازيين كانوا يحاولون قدر المستطاع أن يضموا العناصر الصهيونية أو اليهودية القومية التي كانت تؤمن بإخلاء أوروبا من اليهود والاهتمام بالهجرة لا بالمقاومة أو الثورة ضد النازية. فالهولوكوست، كما يؤكد باومان، تضمنت جرائم ارتكبها الضحايا اليهود أنفسهم تنفيذًا لأوامر ألمانية اقترنت في أغلب الأحيان بالطاعة العمياء في إطار قواعد العمل البيروقراطي مع المسؤولين الألمان، وهكذا أمدت المجالس اليهودية الألمان بالمعلومات، والمال، والعمال، وأفراد الشرطة، ووظف الضحايا مهاراتهم في إطار عقلاني بيروقراطي[١]!

التلاقي بين النازية والصهيونية

لم يُستخدم مصطلح «الهولوكوست» (القُربان المقدس) بألف لام التعريف (Holocaust) في الإشارة إلى عمليات الطرد المختلفة التي تعرضت لها الجماعات اليهودية من بلدان أوروبية، سواء من بريطانيا عام ١٢٩٠، أو من فرنسا عام ١٣٤٠، أو من إسبانيا

(1) Bauman, Z. **Postmodernity and its Discontents**. New York: New York University Press, 1997, p.6.

(2) Bauman, Z. **Modernity and the Holocaust**, p.23.

عام ١٤٩٢ . فكان الطرد مجرد كارثة من كوارث الاضطهاد التي كان من الممكن تجنبها من خلال اعتناق الدين المسيحي . وفي الخمسينيات من القرن العشرين ، ظهر مصطلح **«الهولوكوست»** بألف لام التعريف في الخطاب الغربي للإشارة إلى إبادة اليهود إبان الحقبة النازية بين عامي ١٩٣٣ و١٩٤٥ ، ومنذ الستينيات من القرن العشرين ، ساد استخدام المصطلح ، وحَلَّ مَحَلَّ مصطلحات أخرى مثل **«الكارثة»** catastrophe و **«الإبادة»** genocide ، وربما تأثر مصطلح **«الهولوكوست»** بالكلمة العبرية **«شواه»** Shoah (الكارثة - الدمار) التي استخدمت منذ الأربعينيات[١] ، وربما كان لاستخدام هذه المصطلحات الدينية أثره في شرعنة الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين ؛ فما حدث في ألمانيا آنذاك ظهر وكأنه مشكلة ألمانية ومأساة يهودية لا غير .

بيد أن الرؤية الكامنة للحداثة الغربية لم تقتصر على يهود أوروبا فحسب ، بل امتدت إلى كافة الأرجاء التي طالتها الإمبريالية الغربية ، وتفاقم الأمر بنقل المسألة اليهودية إلى الشرق الأوسط . فمنذ منتصف القرن التاسع عشر ، سخرت كل من فرنسا وانجلترا وروسيا طاقاتها كافة من أجل الحد من ازدياد أعداد اليهود المهاجرين الذين أصابهم الفقر والجهل والتخلف ، والذين لم يكن أمامهم سوى خيارين اثنين للخلاص : الصُهيونية أو الاشتراكية . وهنا يؤكد باومان أن الصهيونية في أصلها ، لاسيما صُهيونية تيودور هرتزل (١٨٦٠-١٩٠٤) ، مشروع علماني صدر عن فشل عمليات الإدماج في أوروبا **«الليبرالية»** ، لا عن التراث الديني اليهودي أو إحياء حب صهيون[٢] . وفي كتابه **«الحداثة والإبهام»** (١٩٩١) ، يطور باومان الصور المجازية التي استخدمها في كتابه **«الحداثة والهولوكوست»** ، ويخفي كثيراً وراء لغته المجازية المركبة ، إذ يقول إن الحداثة الغربية رأت في اليهود ذوي الطبيعة الفوضوية المستعصية حشائش غريبة نمت فوق الأرض التي أعدها المجتمع الغربي لتكون جنة المستقبل ، وثمة حشائش أخرى كان لابد من اقتلاعها كالمصابين بتشوهات جسدية وأمراض خلقية والمعتوهين والشيوعيين والشواذ والسلاف والغجر ، «كما نمت نباتات [الفلسطينيون؟] تحولت فيما بعد إلى حشائش [اللاجئين الفلسطينيين؟]

---

(1) Stone, Dan, **Theoretical Interpretations of the Holocaust**. Amsterdam - Atlanta: Rodopi, 2001, pp. 5-6.

(2) Bauman, Zygmunt. **Modernity and Ambivalence**, pp. 129-140

لأن عقلاً أعظم [الغرب الاستعماري] أراد أن تتحول الأرض [فلسطين؟] التي نمت بها إلى جنة رجل آخر [الصهاينة؟][1].

لكن في سبتمبر عام ٢٠٠٧، كان موقف باومان أكثر وضوحًا، إذ وقَّع هو وجماعة ضغط بريطانية تسمى «**يهود من أجل العدالة للفلسطينيين**» على خطاب بجريدة «**التايمز**» يطالب وزير الخارجية البريطاني ديڤيد ميلباند بأن يعارض في الأمم المتحدة العقوبات الإسرائيلية على غزة، وأن يرفض عقابها الجماعي للفلسطينيين، وانتهاكها للقانون الدولي، وغرسها للعداء والكراهية في الشرق الأوسط. ولطالما انتقد باومان إسرائيل والمجتمع الدولي بسبب معاناة ملايين اللاجئين الفلسطينيين، وهو لا يتردد في فضح استغلال ساسة إسرائيل للهولوكوست من أجل إضفاء الشرعية على جرائم الماضي والحاضر والمستقبل بحق العرب والفلسطينيين.

وفي الآونة الأخيرة، وفي لقاء صحفي مع الجريدة البولندية «**بوليتيكا**»، شن باومان هجومًا على الصهيونية مؤكدًا أن قادة إسرائيل يوظفون «**صناعة الهولوكوست**» في إضفاء الشرعية على القمع الذي تمارسه إسرائيل والجرائم التي ترتكبها. واتهم باومان قادة إسرائيل صراحة بأنهم يبذلون كل ما في وسعهم لإشعال نيران الحرب وإفشال السلام، واستشهد بمقولة المؤرخ البريطاني توني دجت في مقالة شهيرة له نشرت عام ٢٠٠٣ بمجلة «**نيويورك بوك ريفيو**»، إذ أكد دجت أن إسرائيل أخذت تتحول إلى «**دولة عرقية تنساق وراء المعتقدات، وتجهل التسامح، وتعكف على إثارة الحروب**»، وأن «**عملية السلام**» في الشرق الأوسط «لم تَمُتْ ميتة طبيعية، بل جرى قتلها». بل إن باومان يجزم بأنه لا يوجد اختلاف كبير بين الجدار العازل الذي يحيط بالأراضي الفلسطينية المحتلة والأسوار التي كان تحيط بجيتو وارسو إبان الحقبة النازية. يقول باومان:

«كنت أعبر عن آراء مشابهة قبل ما يقرب من أربعة عقود في جريدة «**هاآرتس**» عندما كنت أعيش في إسرائيل عام ١٩٧١ بعدما طُردت من بولندا، إذ أعربت عن مخاوفي من السمات القمعية السامة للاحتلال الإسرائيلي، وما تحدثه من تفسخ لأخلاقيات المحتلين وتعفن لوزاعهم الأخلاقي. آنذاك كان يساورني القلق بأن الأجيال الإسرائيلية الشابة

(1) Bauman, Zygmunt. **Modernity and Ambivalence**, p. 20

كانت تزداد قناعة بأن حالة الحرب والاستعداد العسكري . . . من الأمور الطبيعية المعتادة، بل والتي لا يمكن تجنبها على الأرجح.»

«كان ينتابني قلق من دولة كانت تتعلم إخفاء مشكلاتها الاجتماعية الداخلية الضخمة والمتزايدة، إذ كانت تتهرب من تلك المشكلات بإثارة الشعور بالخطر الخارجي أو بإشعاله، ومن ثم فقدت المهارة على التعامل مع هذه المشكلات. فأصبح في داخل هذا الحصن المحاصَر مجرد التعبير عن أي خلاف بسيط في الرأى جريمة وخيانة».

«كنت أشعر بالهلع من فقدان إسرائيل للمقدرة على أن تحيا في سلام، ومن غياب الإيمان بإمكانية الحياة بلا حروب، ومن خوف النخب السياسية من السلام عندما تأتي اللحظة التي لن يعرفوا فيها كيف يحكمون بلا حروب. إنني أشعر بالخوف بشأن استخدام حكام إسرائيل للهولوكوست صك غفران لكل ما ارتكبوه من فساد وخطايا في الماضي والمستقبل».

«أعربت عن مخاوفي هذه في كتابي «**الحداثة والهولوكوست**» (١٩٨٩)، واستشهدت بكلام مناحم بيجن عندما صور الفلسطينين بأنهم نازيون يسعون لارتكاب محرقة نازية جديدة بحق الجماعات اليهودية، وأوضحت كيف أن آبا إيبان الذي كان يشغل منصب وزير في حزب العمل قد رد عليه في نبرة عتاب لطيفة يعوزها الأمانة قائلاً «آن الأوان لإسرائيل أن تقف على أقدامها لا على أقدام ستة ملايين من ضحايا الهولوكوست».

«إن طريقة الاحتفال بذكري الهولوكوست في السياسة الإسرائيلية هي أحد أكبر العوائق في طريق إدراك إمكانية الهولوكوست بوصفها تطهيراً أخلاقيًا، إنها انتصار لهتلر بعد مماته، فهو من كان يحلم بخلق صراع بين اليهود والعالم بأكمله، وبين العالم بأكمله واليهود؛ إنه انتصار في منع اليهود من أية فرصة للتعايش السلمي مع الآخرين».

«أما طريقة احتفالي بالهولوكوست النازية فتختلف اختلافًا راديكاليًا، ويمكن تلخيصها كالتالي: ممنوع التزام الصمت أمام الجرائم الإسرائيلية واضطهاد إسرائيل للفلسطينين لأن مصير اليهود في أوروبا كان له بدايات مشابهة (التمييز، والمذابح المدبرة، والأحياء المنعزلة، حتى انتهى الأمر بالهولوكوست)».

«إنها مهمة الناجين من الهولوكوست أن ينقذوا العالم، وأن يحموه من كارثة يمكن أن تتكرر، وأن يمنعوا هتك عرض الحضارة مرة أخرى. هذه المهمة أدركها راؤل هيلبرج، أعظم مؤرخي الهولوكوست، وظل يؤكد أن آلة الهولوكوست لم تختلف في بنيتها عن منظومة المجتمع الألماني «**الطبيعية**»؛ إذ كانت الهولوكوست أحد تبديات هذا المجتمع. وهذا ما ذهب إليه عالم اللاهوت ريتشارد روبنستين عندما أكد أنه مثلما تعد النظافة الشخصية والمفاهيم الفلسفية الرفيعة والأعمال الفنية البارعة والموسيقى المهيبة تبديات للحضارة الغربية، فإن من تبدياتها أيضًا السجن والحرب والاستغلال ومعسكرات الاعتقال. وتوصل هيلبرج إلى أن الهولوكوست لم تكن تعبيراً عن انهيار الحضارة الغربية، بل تقدمها».

«ولسوء الحظ، ليس هذا هو الدرس الوحيد المستفاد من الهولوكوست، إذ يوجد درس آخر يتمثل في أن من يضرب أولاً يصبح صاحب السلطة العليا. وكلما كانت القبضة حديدية، كلما كانت الفرصة في الإفلات من العقاب أفضل. إن تضخيم هذا الدرس المخيف ليس مقصوراً على حكام إسرائيل، فهم ليسوا الوحيدين الذين ينبغي لومهم على الانتصار الذي حققه هتلر في مماته، ولكن عندما تفعل إسرائيل هذه الأشياء وقد ارتدى مؤسسوها أردية حراس الدولة اليهودية، فإن المصيبة أكبر من أية حالة أخرى».

«تقول الأسطورة إن المعاناة تربي في ضحاياها القيم النبيلة، وأنهم يخرجون منها أبراراً وأطهاراً تمامًا مثل القديسين، لكن الواقع غير ذلك تمامًا؛ ففور انتهاء المعاناة، يترقب الضحايا أول فرصة للانتقام من مضطهديهم؛ وإذا وجدوا صعوبة أو استحالة في الانتقام من مضطهديهم في الماضي، فإنهم يهرعون إلى غسل عار الماضي الشاهد على ضعفهم، ويُظهرون أنهم يعرفون كيف يبرزون قوتهم ومهاراتهم، وكيف يثبتون وجودهم وقدرتهم بحزم وشدة، وبكافة الوسائل المتاحة لتحقيق النصر، فماذا يكون الجدار العازل حول الأراضي الفلسطينية المحتلة إن لم يكن محاولة للتفوق على من بنوا الجدار المحيط بجيتو وارسو؟»[1].

---

(1) Paul Mutter and Eva Smagacz , "**Zygmunt Bauman: Palestinian prosecution echoes the Shoah, which began with discrimination, gehttoes and pogroms**", Mondoweiss, 5 Sept. 2011

فما زال من الممكن وقوع هولوكوستات جديدة، وإن اختلف الزمان والمكان والضحية. صحيح أن الحكم النازي قد انتهى منذ زمن بعيد، لكن ميراثه التدميري (العقلاني) لم يمت بعد، فاستغلال الحداثة الغربية لمفاهيم سامية مثل القانون والنظام في إبادة يهود أوروبا يتكرر الآن على يد الساسة الإسرائيليين في فلسطين. ففي خاتمة الكتاب الذي بين أيدينا يشيد باومان ضمنيًا بالانتفاضة الفلسطينية الأولى، ويكشف استمرارية التناقضات الكامنة في الحداثة الغربية. فعندما اندلعت الانتفاضة، هدَّد إسحق رابين الفلسطينيين خلال كلمته في الكنيست الإسرائيلي قائلاً: «سنفرض القانون والنظام في الأراضي المحتلة . . . وسنكسر أيديهم وأرجلهم إذا لزم الأمر.» وهذه إشارة واضحة إلى استغلال مفاهيم عظيمة وعقلانية مثل «النظام والقانون» لقمع حرية الإنسان وحقه في حياة كريمة على أرضه وفي وطنه، وعندما فشل الجيش النظامي الإسرائيلي في قمع انتفاضة عفوية من رماة الحجارة، استعانت إسرائيل بحرس الحدود، لكن ذلك لم يغير شيئًا على أرض الواقع الانتفاضي، واستمرت الانتفاضة، وامتدت إلى كافة الأراضي المحتلة.

حجَّاج أبو جبر

منيل شيحة- الجيزة

فبراير ٢٠١٤

توطئة

الطبعة الإنجليزية

بعد أن انتهت زوجتي چانينا من تدوين قصتها الشخصية عن حياتها في جيتو وارسو وعن فترة اختبائها بعد هروبها منه، شكرتني على تحمل مشقة غيابها الطويل خلال فترة الكتابة التي استغرقت عامين، إذ أسهبت في الكتابة عن ذلك العالم الذي «**لم يكن عالمي**». واقع الأمر أنني نجوت من عالم الرعب واللاإنسانية ذاك عندما امتد إلى أقصى أرجاء أوروبا. ومثل كثيرين من أبناء جيلي، لم أحاول أبدًا أن استكشف هذا العالم بعد أن اختفى تمامًا، ولم يبق منه سوى ذكريات مؤلمة وأنداب مزمنة أصابت من جرحهم ومن أفجعهم بفقد ذويهم.

بالطبع كنت على دراية بالهولوكوست، وكانت صورة الهولوكوست في مخيلتي هي الصورة المعتادة التي كانت لدى الأجيال المتلاحقة: جريمة مروعة قام بها الأشرار بحق الأبرياء، عالم ينقسم إلى قتلة مجانين وضحايا عاجزين، إضافة إلي أناس كثيرين يساعدون الضحايا كلما أمكن، وإن لم يكن في مقدورهم أن يفعلوا ذلك في الغالب. في ذلك العالم، ارتكب القتلة جرائمهم لأنهم كانوا مجموعة من المجانين والأشرار استحوذت عليهم فكرة مجنونة وشريرة، وكان الضحايا يُساقون إلى الموت لأنهم لم يضاهوا العدو في العدة والعتاد. وما كان للعالم إلا أن يتفرج على ما يحدث في ذهول وحسرة؛ إذ كان يعلم أن الانتصار النهائي للجيوش التي تقود التحالف ضد النازية هو وحده الذي سيضع نهاية للمعاناة الإنسانية. ومن ثم كانت صورة الهولوكوست في مخيلتي مثل صورة مُعلقة على الجدار، صورة لها إطار مُحْكَم الصنعة بحيث يفصلها عن ورق الجدار ويبرز اختلافها الكبير عن بقية الأثاث.

بعد أن قرأت كتاب چانينا، بدأت أفكر كم كنت لا أعلم، أو بالأحرى، كم كنت لا أفكِّر على نحو سليم. وبدأت أفهم أنني لم أكن أفهم حقًا ما حدث في ذلك «العالم الذي لم يكن عالمي.» فما حدث كان على درجة أكبر من التعقيد من أن نفسره بتلك الطريقة البسيطة المريحة والتي تخيلت عن سذاجة أنها كافية. أدركت أن الهولوكوست لم تكن مجرد حدث مروع ومخيف، بل هي حدث ليس من السهل على الإطلاق أن نفهمه من خلال المصطلحات التقليدية «**العادية**». فهذا الحدث جرى تدوينه في شفرته الخاصة والتي كان لابد وأن تُفك أولاً حتى يصبح الفهم ممكنًا.

أردت أن أفهم هذا الحدث ومعناه عبر قراءة أعمال المؤرخين وعلماء النفس والمتخصصين في العلوم الاجتماعية، فأخذت أبحث في أرفف المكتبات التي لم أفحصها من قبل، ووجدت هذه الأرفف مكتظة بدراسات تاريخية تفصيلية دقيقة وكتابات لاهوتية عميقة، كما وجدت بضعة دراسات سوسيولوجية لها مهارة البحث وروعة التأليف. وكانت الأدلة التي عدَّدها المؤرخون مذهلة في محتواها وحجمها، وكانت تحليلاتهم قوية وعميقة، وكشفت بما لا يدع مجالاً للشك أن الهولوكوست كانت نافذة من النوافذ، وليست مجرد صورة على الجدار. وبالنظر عبر هذه النافذة، يستطيع المرء أن يلتقط لقطة نادرة لأشياء كثيرة كانت غير مرئية، والأشياء التي بإمكان المرء أن يراها لها أهمية كبرى، ليس للجناة والضحايا والشهود على الجريمة فحسب، بل لكل الأحياء اليوم، ولكل من يرجون أن يكونوا أحياءً غداً. ما رأيته عبر هذه النافذة لم يكن يبعث على السرور على الإطلاق. رغم ذلك، كلما كان المنظر يبعث على الإحباط، كلما ازداد اقتناعي بأنه إذا رفضنا أن ننظر عبر هذه النافذة، فإننا نُعرِّض حياتنا للخطر.

غير أنني لم أنظر من هذه النافذة من ذي قبل، وبذلك لم أكن أختلف عن زملائي السوسيولوجيين، إذ كنت أفترض، مثل أغلبهم، أن الهولوكوست كانت - على أحسن تقدير - شيئًا نفسره نحن المتخصصين في العلوم الاجتماعية، ولكن ليس بالطبع كشيء يمكن أن يُفسر بواعث مخاوفنا الراهنة. كنت أعتقد من خلال افتراض مسبق، لا من خلال التدبر والتأمل، أن الهولوكوست انقطاع في التدفق الطبيعي للتاريخ، وورم سرطاني ينهش في جسد المجتمع المتحضر، وجنون لحظي بين سلامة العقل وصحته. هكذا كنت أستطيع أن أرسم لتلامذتي صورة مجتمع سليم العقل والبدن، تاركًا قصة الهولوكوست للمحترفين في علم الأمراض!

كانت قناعاتي تلك، وكذلك قناعات زملائي علماء الاجتماع، ناجمة عن طرق الاحتفال السنوي بذكرى الهولوكوست، إذ استقرت غالبًا في عقول الجماهير على أنها مأساة حدثت لليهود ولليهود وحدهم، ومن ثم فهي تدعو الناس جميعًا للأسف والمؤاساة والشفقة وربما الاعتذار، لا أكثر! كل مرة يحكى اليهود وغير اليهود عن الهولوكوست باعتبارها ملكية جمعية ووحيدة لليهود، وبوصفها شيئًا يمتلكه أو يعكف على حراسته الناجون من الموت بالرصاص والغاز، وذراري من قُتلوا رميًا بالرصاص وخنقًا بالغاز.

وفي النهاية، نجد بعضًا ممن جعلوا أنفسهم أوصياء ومتحدثين باسم الموتى يغالون ويحذرون من اللصوص الذين يتآمرون لسرقة الهولوكوست من اليهود و «تنصيرها» أو تذويب طبيعتها اليهودية الفريدة بوضعها في سياق معاناة «إنسانية» مبهمة. فالدولة اليهودية [إسرائيل] حاولت توظيف الذكريات المأساوية كشهادة تؤكد بها شرعيتها السياسية، وكجواز مرور وحصانة رسمية لسياساتها في الماضي والمستقبل، بل وكدفعة مالية تم صرفها مقدمًا لتبرير شتى ألوان العذاب والظلم والاضطهاد التي ربما ترتكبها بحق الآخرين. مثل هذه الرؤى خلقت مبرراتها، وأسهمت في ترسيخ الهولوكوست في الوعي العام على أنها مسألة يهودية لا غير، فليس لها أهمية تذكر لأى من البشر الآخرين، بما في ذلك اليهود أنفسهم كبشر، رغم أنهم يعيشون في الأزمنة الحديثة وكان قدرهم أن يكونوا أبناء المجتمع الحديث. وقد نبهني مؤخرًا أحد أصدقائي المستنيرين إلى هذا الحد الذي وصل إليه هذا الاختزال الخطير لأهمية الهولوكوست إلى مجرد حادثة خاصة ومأساة حدثت لأمة واحدة، قال صديقي: «ليس هنالك ما يدعو للدهشة، فكم عدد علماء الاجتماع اليهود»؟

إننا نسمع عن الهولوكوست في الذكرى السنوية التي يُحتفل بها أمام جماهير يهودية في الغالب الأعم وتُنقل في وسائل الإعلام على أنها حدث في حياة الجماعات اليهودية، كما بدأت الجامعات في تدريس مناهج خاصة في تاريخ الهولوكوست، وهي مناهج يتم تدريسها بمعزل عن مناهج التاريخ العام، فأصبح يراها كثيرون موضوعًا خاصًا في التاريخ اليهودي، وجذبت أساتذة متخصصين ومحترفين يعكفون على إجراء اللقاءات وإلقاء المحاضرات في مؤتمرات وندوات وحلقات دراسية دقيقة التخصص. صحيح أن أعمالهم غزيرة الإنتاج وبالغة الأهمية، لكن قلما تجد طريقها مرة أخرى إلى الاهتمام البحثي العام والحياة الثقافية العامة، تمامًا مثل أغلب الاهتمامات المتخصصة الأخرى في عالمنا الذي يعج بالتخصصات والمتخصصين(١).

(١) في كتابه «الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ» (١٩٩٧)، يكشف عبد الوهاب المسيري خصخصة الإعلام والخطاب الصهيوني للهولوكوست من خلال عمليتين متناقضتين: أولاً، تضييق نطاق المسؤولية بحيث تصبح الهولوكوست جريمة ارتكبها الألمان وحدهم ضد اليهود وحدهم؛ ثانيًا، توسيع نطاق المسؤولية وتعميم الجريمة بحيث يشمل الضحايا كل يهود العالم، ويصبح كل الأغيار بشكل مطلق مسؤولين عنها [المترجم].

وإذا حدث وسلكت هذه الأعمال هذا الطريق العام، فغالبًا ما يُسمح لها بأن تظهر على الساحة العامة في شكل يؤكد ضرورة الوقاية الصحية مما حدث، ويدعو إلى راحة البال وإنهاء النفير. هذه الأعمال تتناغم مع ميثولوجيا الجماهير، إذ بإمكانها إيقاظهم من حالة اللامبالاة تجاه مأساة إنسانية، لكن ليس بمقدورها أن توقظهم من راحة البال التي ينعمون بها، مثل المسلسل التليفزيوني الأمريكي المسمى «**هولوكوست**». هذا المسلسل يعرض مشهد أطباء ذوي تربية حسنة وسلوك حسن ومعهم ذويهم المشهود لهم بالاستقامة والاحترام ودماثة الخُلق - تمامًا مثل جيرانك في مدينة بروكلين الأمريكية - وهم يساقون إلى غرف الغاز على يد الأوغاد النازيين بمساعدة الفلاحين السلاف الأجلاف المتعطشين للدماء.

إن ديفيد روسكيز، وهو باحث ذكي يتفهم ردود الأفعال اليهودية للسرديات الخاصة بنهاية العالم، لاحظ الطبيعة الصامتة القاسية للرقابة الذاتية، إذ اكتشف أن عبارة «**انحنت الجباه على الأرض**» في شعر الجيتو قد تم استبدالها في طبعات لاحقة بعبارة «**ارتفعت الجباه وكلها إيمان**»! ويرى روسكيز أنه «كلما تخلصنا من اللون الرمادي، كلما استطاعت الهولوكوست أن تأخذ معالمها الخاصة، فالموتى اليهود كانوا يمثلون الخير المطلق، أما النازيون فكانوا يمثلون الشر المطلق»! وقد واجهت هانا أرينت وابلاً من الانتقادات ممن شعروا بأنها قد جرحت مشاعرهم عندما ألمحت إلى أن ضحايا هذا النظام غير الإنساني ربما فقدوا بعضًا من إنسانيتهم في طريقهم إلى الهلاك.

كانت الهولوكوست في واقع الأمر مأساة يهودية. صحيح أن اليهود لم يكونوا الجماعات الوحيدة التي تعرضت إلى «**معاملة خاصة**» على يد النظام النازي، حيث كان الستة ملايين يهودي من بين أكثر من عشرين مليون ضحية أُزهقت أرواحهم بأمر من هتلر، لكن كان اليهود وحدهم هدفًا للتدمير الشامل، ولم يُخصص لهم مكان في النظام الجديد الذي انتوى هتلر تأسيسه. رغم ذلك، لم تكن الهولوكوست مجرد مشكلة يهودية، ولم تكن حدثًا في التاريخ اليهودي وحده. لقد ولدت الهولوكوست ووقعت في مجتمعنا الغربي العقلاني الحديث، وفي أوج مجد حضارتنا، وفي ذروة إنجازنا الثقافي الإنساني، ولهذا السبب فهي مشكلة من مشكلات المجتمع الغربي والحضارة الغربية

والثقافة الغربية. ولهذا السبب أيضًا فإن المداواة الذاتية للذاكرة التاريخية التي تقع في وعي المجتمع الحديث أكثر من مجرد تجاهل يؤذي ضحايا الإبادة، إنها علامة عمى خطير وربما انتحاري.

ولا تعني المداواة الذاتية من الماضي الأليم أنه لابد للهولوكوست أن تختفي من الذاكرة تمامًا. فهناك علامات كثيرة تدل على العكس. فباستثناء بعض الأصوات القليلة التي تعكف على المراجعات وتنكر واقعية الحدث - ويبدو أنها تسهم بذلك في تنمية وعي الجماهير بالهولوكوست من خلال عناوين الأخبار التي تثيرها - يبدو أن الهولوكوست وتأثيرها على الضحايا، لاسيما الناجين، يحتلان رقعة متزايدة من اهتمامات الجماهير. وصارت مثل هذه الموضوعات حبكات درامية صغرى إلزامية تقريبًا، وإن كانت ثانوية بوجه عام، في الأفلام والمسلسلات التليفزيونية أو الروايات. لكن هناك شك ما بأن المداواة الذاتية تحدث بالفعل - من خلال عمليتين متشابكتين.

تتمثل العملية الأولى في تحويل تاريخ الهولوكوست إلى صناعة متخصصة لها معاهدها العلمية الخاصة ومؤسساتها ومؤتمراتها العلمية الخاصة. وأحد التأثيرات المشهورة والمألوفة لتفريع الحقول البحثية يتمثل في أن علاقة النزعة التخصصية الجديدة بالاهتمام البحثي الرئيس تصبح علاقة طفيفة، فالاتجاه العام للبحث لا يتأثر على الإطلاق باهتمامات المتخصصين الجدد وباكتشافاتهم ولغتهم الخاصة والصور المجازية التي يطورونها. إن تفريع التخصصات يعني في غالب الأمر أن الاهتمامات البحثية التي يعهد بها إلى المؤسسات المتخصصة تُستبعد من مجموعة المباديء والقواعد العامة للحقل البحثي العام، فهي، إن جاز التعبير، توضع في عالم الجزئيات وتتعرض للتهميش والتجريد من مغزى أعم في الممارسة، إن لم يكن بالضرورة في النظرية. ومن ثم فإن الاتجاه البحثي العام يُعفى من واجب الاهتمام الإضافي بها، فبينما نجد زيادة مذهلة في عدد الأعمال المتخصصة في تاريخ الهولوكوست وفي عمق هذه الأعمال وقيمتها البحثية، فإن حجم المساحة والاهتمام المكرس لها في السرديات العامة للتاريخ الحديث لا يزداد، بل إنه من الأسهل الآن أن يُعفى الباحث من تحليل حقيقي للهولوكوست من خلال إضافة محلق يضم قائمة طويلة معتمدة من المراجع البحثية!

أما العملية الثانية فتتمثل كما أسلفنا في تعزيز صحة الصور المجازية التي ترسخت في الوعي الشعبي عن الهولوكوست. فقد ارتبطت المعلومات العامة عن الهولوكوست في الغالب الأعم بالاحتفالات التذكارية والمحاضرات الأخلاقية والعظات الدينية التي تستدعيها هذه المناسبات وتمنحها الشرعية. ومثل هذه المناسبات، رغم أهميتها، لا تسمح على الإطلاق بعمق في التحليل لتجربة الهولوكوست، لاسيما تحليل جوانبها الأكثر إزعاجًا وبشاعة. وقلما يجد مثل هذا التحليل المحدود أصلاً طريقه إلى وعي الجماهير الذي يغذيه غير المتخصصين ووسائل الإعلام المتاحة بوجه عام.

وعندما يُطلب إلى الجمهور بأن يفكر في أكثر الأسئلة رهبة في النفس - كيف كان لمثل هذه الفاجعة أن تحدث؟ كيف كان بالإمكان أن تحدث في قلب أعظم بقعة حضارية في العالم؟- فقلما يُعكر ذلك صفوهم[1]. بل تتخفى مناقشة الذنب في حفلة تنكرية ترتدي فيها قناع تحليل الأسباب، ويُقال لنا إن جذور الفاجعة لابد من البحث عنها في هوس هتلر بأفكار ما، وفي انصياع حاشيته، وقسوة تابعيه، والفساد الأخلاقي الذي غرسته أفكاره! وربما تطول القائمة إذا بحثنا أكثر، فربما تعود جذور هذه الفاجعة إلى انحرافات خاصة معينة في التاريخ الألماني، أو في اللامبالاة الأخلاقية للألمان العاديين، وهو موقف لا يمكن توقعه إلا في إطار معاداتهم للسامية، صريحة كانت أم مستترة! أما الدعوة إلى «**محاولة فهم الطريقة التي أصبحت من خلالها مثل هذه الأشياء أمراً ممكنًا**» فيتبعها في أغلب الأحيان صلاوات وابتهالات يرددها المصلون حول الدولة الممقوتة المسماة دولة الرايخ[2]، وحول القسوة الحيوانية النازية أو جوانب أخرى لما يسمى «**الداء الألماني**»، طالما أن الاحتفال السنوي بذكرى الهولوكوست يعزز الاعتقاد بأن هذا الداء يشير إلى شيء «**يتناقض مع ما يؤمن به الأحياء على كوكب الأرض**». ويقال لنا أيضًا إنه ما إن أصبحنا

---

(١) يوضح عبد الوهاب المسيري (١٩٩٧) هذه النقطة قائلاً: «الإبادة الاستعمارية كانت تتم دائمًا هناك، بعيداً عن أوروبا، في آسيا وأفريقيا، أما الإبادة النازية فتمت هنا على أرض الحضارة الغربية . . . كما أن العناصر التي أُبيدت لم تكن داكنة اللون أو صفراء، وإنما [بيضاء] مثلنا تمامًا [نحن الأوروبيين] [المترجم]».

(٢) النطق الصحيح لهذا الكلمة كما سمعته في ألمانيا على مدار سنوات هو «الرايش»، لكنني آثرت استخدام النطق الشائع «الرايخ» منعًا لكل لبس، والكلمة تشير إلى الاسم الرسمي لألمانيا في الفترة من ١٨٧١ إلى ١٩٤٥، والرايخ الثالث يشير إلى الفترة النازية من ١٩٣٣ إلى ١٩٤٥ [المترجم].

على وعي تام بالأعمال الوحشية التي ارتكبتها النازية وأسبابها، «عندها وحسب سيكون بمقدورنا أن نداوي أو على الأقل أن نعالج بالكي الجرح الذي تسببت فيه النازية في حضارتنا الغربية». وأحد التفسيرات الممكنة والتي لم يقصدها المؤلفون بالضرورة لهذه الرؤى وأمثالها هو أنه فور إثبات المسؤولية المادية والأخلاقية وإدانة ألمانيا والألمان والنازيين، سيكتمل البحث عن الأسباب! لقد انحصرت الهولوكوست وأسبابها في نطاق ضيق وزمن محدد، وهو زمن انتهى لحسن الحظ!

بيد أن التركيز على الصبغة الألمانية للجريمة بوصفها العامل الذي لابد وأن يقوم عليه تفسير الجريمة هو تبرئة لساحة الناس جميعًا، بل وتبرئة لكافة العوامل الأخرى. فالإيحاء بأن جناة الهولوكوست كانوا جُرح حضارتنا الغربية أو داءها، وأنهم ليسوا نتاجها الشرعي المخيف، لا ينتج عنه الرضا الأخلاقي والتبرئة الذاتية فحسب، بل ويشكل تهديدًا خطيراً بنزع السلاح السياسي والأخلاقي. فقد وقعت هذه الجريمة **«بعيدًا هناك»** - في زمن آخر، في بلد آخر. وكلما أُلقي اللوم **«عليهم»**، كلما كنا **«نحن»** في أمان وكلما قلَّ اضطرارنا إلى الدفاع عن هذا الأمان. فما إن أصبح تعيين الذنب مرادفًا لتحديد الأسباب، فلا داعي إلى أن نشك في سلامة الطريقة التي نحيا بها ونفخر بها كل الفخر!

تكمن المفارقة هنا في أن المحصلة النهائية هي حالة من الاستخفاف بالفاجعة التي تمثلها ذكرى الهولوكوست. فالرسالة التي تنطوي عليها الهولوكوست عن الطريقة التي نحيا بها الآن - عن نوعية المؤسسات التي نحتمي بها، وعن صحة المعايير التي نقيس بها استقامة تصرفاتنا وسلامة نماذج التفاعل التي نقبلها ونعدها نماذج سوية وطبيعية - هذه الرسالة لا تصل إلى أحد، ولا ينصت إليها أحد، بل تبقى في طي الكتمان. وإذا اكتشفها المتخصصون وناقشوها في قاعات المؤتمرات، فقلما يسمع بها أحد خارج هذه الدوائر، ويراها غير المتخصصين لغزاً يستعصي على الفهم. هذه الرسالة لم تصل الوعي المعاصر حتى هذه اللحظة كما ينبغي. والأسوأ من ذلك، أنها لم تؤثر بعد على التجربة المعاصرة.

إن الكتاب الذي بين أيدينا إسهام متواضع لما يبدو في هذه الظروف مهمة تأخر القيام بها طويلاً، وهي مهمة ذات أهمية ثقافية وسياسية بالغة: حشد الدروس السياسية والنفسية

والسوسيولوچية الخاصة بالهولوكوست من أجل تأسيس علاقة بينها وبين الوعي الذاتي والتجربة الفعلية لمؤسسات المجتمع المعاصر وأبنائه. وهذه الدراسة لا تقدم أى طرح جديد عن تاريخ الهولوكوست، وهي تعتمد في معلوماتها التاريخية على الإنجاز المذهل للأبحاث الحديثة المتخصصة والتي بذلت قصارى جهدي في البحث عنها والتدقيق فيها، وهي أبحاث أدين لها بالفضل دومًا وأبدًا. بل تركز هذه الدراسة على مراجعات في حقول مركزية متنوعة تمامًا للعلوم الاجتماعية وربما أيضًا الممارسات الاجتماعية، وهي مراجعات استوجبتها العمليات والتيارات والإمكانات الخفية التي انكشفت أثناء الهولوكوست. والهدف من البحوث التي تتألف منها الدراسة الحالية ليس إضافة معرفة متخصصة أو إثراء بعض الاهتمامات الهامشية للمتخصصين في العلوم الاجتماعية، بل الانتقال بنتائج المتخصصين إلى الاستخدام العام للعلوم الاجتماعية، وتفسير هذه النتائج بطريقة تبرز أهميتها للموضوعات الرئيسة للبحث السوسيولوچي، ودمج هذه النتائج في الاتجاه العام لحقلنا البحثي، ومن ثم الارتقاء بهذه النتائج من وضعها الهامشي الحالي إلى الدائرة المركزية للنظرية الاجتماعية والممارسة السوسيولوچية.

الفصل الأول عبارة عن مسح عام للاستجابات السوسيولوچية، أو بالأحرى الندرة الفاضحة للدراسات السوسيولوچية حول بعض القضايا التي أثارتها دراسات الهولوكوست. هذه القضايا لها أهمية بالغة على المستويين النظري والعملي، وسأحلل بعضها على حدة وبتفصيل أكثر في فصول هذا الكتاب. فالفصلان الثاني والثالث يتناولان حالات التوتر والاضطراب الناجمة عن النزعات التي تميل إلى رسم الحدود وتحديد الهويات في ظل الظروف الجديدة التي جلبها التحديث وانهيار النظام التقليدي وحصانة الدول القومية الحديثة والعلاقات بين بعض سمات الحضارة الغربية الحديثة - أهمها دور البلاغة العلمية في شرعنة طموحات الهندسة الاجتماعية - والعلاقة بين العنصرية ومشروعات الإبادة. وهنا أذهب إلى أن الهولوكوست كانت ظاهرة حديثة تمامًا ولا يمكن فهمها بمعزل عن سياق النزعات الثقافية والإنجازات التكنيكية للحداثة الغربية. وفي الفصل الرابع، أحاول مواجهة مشكلة المزج الدياليكتيكي بين طبيعية الهولوكوست وتفردها بين ظواهر حديثة أخرى. وفي خاتمة هذا الفصل، نذهب إلى أن الهولوكوست كانت محصلة لقاء فريد غير متوقع بين عوامل كانت في ذاتها عادية ومألوفة تمامًا، وأن

إمكانية هذا اللقاء يُعزى إلى حد كبير إلى تحرر الدولة السياسية من الرقابة الاجتماعية واحتكارها لأسباب العنف وطموحاتها الهندسية الجامحة - وذلك بعد التفكيك التدريجي لكافة موارد القوة غير السياسية ومؤسسات الإدارة الذاتية الاجتماعية.

يتصدى الفصل الخامس إلى مهمة شاقة وقاسية تتمثل في تحليل أحد الموضوعات التي نفضل «**ألا نتحدث عنها**»، وأعني بذلك الآليات الحديثة التي تسمح بتعاون الضحايا في حفر قبورهم بأنفسهم، وكذلك الآليات التي تستوجب بالضرورة سلطة قاهرة تجرد الإنسان دومًا من إنسانيته بما يتناقض مع مباديء سيرورة التهذيب الحضاري التي يتشدق بها المجتمع الغربي الحديث. أما الفصل السادس، فيتناول إحدى «**الصلات الحديثة**» للهولوكوست، أي علاقتها الوطيدة بنموذج السلطة الذي وصل إلى حد الكمال في البيروقراطية الحديثة. وهذا الفصل عبارة عن تحليل مطول للتجارب النفسية الاجتماعية المهمة التي أجراها كل من ميلجرام وزيمباردو. ويأتي الفصل السابع خاتمةً ونتيجة نظرية للرؤى المتناقضة، وفيه أتتبع الوضع الحالي للأخلاق في الصياغات المهيمنة للنظرية الاجتماعية، كما أدافع عن مراجعة جذرية لهذا الوضع، وهي مراجعة من شأنها أن تركز على المقدرة المتبدية للاستغلال الاجتماعي للتباعد الاجتماعي، الجسدي والروحي على السواء.

رغم تنوع موضوعات الفصول، آمل أن تصب في نفس الاتجاه وتبعث برسالة جوهرية واحدة؛ فكل الموضوعات عبارة عن مناقشات تدافع عن دمج دروس الهولوكوست في الاتجاه العام لنظرية الحداثة الغربية وسيرورة التهذيب الحضاري ومبادئها وآثارها. وكل ذلك عبارة عن مناقشات تنطلق من الإيمان بأن تجربة الهولوكوست تكشف حقائق مهمة عن المجتمع الغربي الذي ننتمي إليه.

كانت الهولوكوست لقاءً فريدًا غير متوقع بين تناقضات قديمة - تجاهلتها الحداثة واستخفت بها أو فشلت في حلها- وأدوات قوية للفعل العقلاني الرشيد صنعها التطور الحديث. ورغم أن اللقاء بينهما كان فريدًا واستوجب خليطًا نادرًا من الظروف، فإن العوامل التي اجتمعت في ذلك اللقاء كانت - وما زالت- «**طبيعية**» و«**كلية الوجود**». فلم نفعل ما يكفي بعد وقوع الهولوكوست حتى نفهم جيدًا الإمكانية المروعة لهذه العوامل،

وبذلك لم نفعل ما يكفي لشل حركة آثارها الرهيبة، وأنا أظن أنه يمكن أن نفعل شيئًا أكثر من ذلك - وبالتأكيد لابد أن نفعل شيئًا، في كلا الاتجاهين.

عندما كنت أُسطر هذا الكتاب، أفدت كثيراً من النقد والنصائح التي قدمها لي كل من بريان تشيت، وشمول آيزنشتت، وفيرينك فيهير، وأنيز هيلر، ولوكاتش هيرتسوفيسكي، وفيكتور زالافسكي. وآمل أن يجدوا في صفحات هذا الكتاب أكثر من مجرد تجلي هامشي لأفكارهم وإلهامهم. وأنا أدين بدين كبير بوجه خاص لأنتوني جيدنز لقراءته المتأنية للمخطوطات المتلاحقة لهذا الكتاب ولنقده المستنير ونصائحه الغالية. كما أشكر ديڤيد روبرت على صبره ودقته في تحرير الكتاب.

الفصل الأول

علم الاجتماع بعد الهولوكوست

«تحمل الحضارة الغربية بين طياتها الآن معسكرات الموت، والمُزلمان[1] هو أحد إفرازاتها المادية والروحية»

ريتشارد روبنستين وچورچ روت، **«مقاربات أوشيتس»**

***

ثمة طريقان للاستخفاف بالهولوكوست، أو إساءة الحكم عليها، أو الاستهانة بأهميتها لعلم الاجتماع بوصفه الأساس النظري للتحضر والحداثة والحضارة الحديثة.

الطريق الأول هو تصوير الهولوكوست وكأنها شيء حدث لليهود وحدهم، وكأنها واقعة في التاريخ اليهودي دون سواه، وكأنها بكل بساطة حادثة خاصة لا تنطوي على أية دلالات مهمة لعلم الاجتماع. فغالبًا ما يفسر الباحثون الهولوكوست بأنها ذروة المعاداة الأوروبية المسيحية لليهود، وكأنها حادثة فريدة يصعب مقارنتها بحوادث هائلة وجسيمة من العدوان والتحامل العرقي أو الديني[2].

وعليه فإنهم يرون أن معاداة اليهود لا تضاهيها جميع أشكال العداء بين الجماعات، وذلك لما لها من تخطيط منهجي غير معهود، وتعبئة أيديولوجية قوية، وامتداد يتجاوز القوميات والأقطار، وامتزاج فريد يضم منابع وروافد محلية وعالمية.

هذا الإصرار على تعريف الهولوكوست بأنها، إن جاز التعبير، استمرار لظاهرة معاداة اليهود يجعلها تبدو حادثة استثنائية تختلف عن الاتجاه العام للمجتمع الغربي. وبذلك ربما تفضح الهولوكوست اختلال المجتمع الذي وقعت فيه، لكنها لا توسِّع فهمنا للحالة

---

(١) أصل الكلمة هو Muselmann، أي مسلم بالألمانية، وجمعها Muselm-nner، وهي إحدى المفردات الدارجة التي كانت تستخدم في معسكرات الاعتقال النازية للإشارة إلى الضحايا الذين كانوا على حافة الموت بعد أن فتك بهم الجوع والعطش والألم، وقد أثار استخدام هذه الكلمة علامات استفهام كثيرة حول نظرة الغرب لليهودي وكأنه العدو المسلم نفسه [المترجم].

(٢) «معاداة اليهود» في هذا الكتاب ترجمة لمصطلح «معاداة السامية» أو «أنتي سيميتزم» anti-semitism، فالمؤلف يفكك هذا المصطلح في الفصل الثاني، ويرى أنه لا يعني أي شيء سوى الاعتقاد بأن اليهود جماعة غريبة معادية غير مرغوب فيها، كما أصبح يشير المصطلح إلى الممارسات التي تنجم عن هذا الاعتقاد أو التي ترسخه في الأذهان [المترجم].

الطبيعية التي كان عليها هذا المجتمع. وهذا التفسير يعني أن الهولوكوست قلما تدعو إلى أية مراجعة حقيقية للتبعية الإدراكية في فهم الجنوح التاريخي للحداثة الغربية، وسيرورة التهذيب الحضاري، والموضوعات الرئيسة للبحث السوسيولوچي.

أما الطريق الثاني فيسير على ما يبدو في اتجاه معاكس، لكنه في واقع الأمر يؤدي إلى النتيجة نفسها، إذ يصور الهولوكوست وكأنها حالة متطرفة تظهر فيها مجموعة كبيرة ومألوفة من ظواهر اجتماعية تشمئز منها النفس، وتأنف منها بالطبع، لكنها ظواهر نستطيع، ويجب علينا، أن نتعايش معها، فهي ظواهر لا تختفي للأبد، ولا يخلو مكان منها. وعليه فلابد أن نتعايش مع هذه الظواهر لأن المجتمع الغربي الحديث كان ومازال منظومة تهدف إلى دحرها، وربما القضاء عليها تمامًا، والوقوف لها بالمرصاد في المستقبل. هكذا يصنف بعض الباحثين الهولوكوست على أنها مجرد حالة، وإن كانت بارزة، بين حالات كثيرة «مشابهة» من الصراع أو التحامل أو العدوان. وفي أسوأ الأحوال، تُعزى الهولوكوست إلى نزعة بشرية «طبيعية» بدائية يتعذر السيطرة عليها بالتثقيف، وهذه هي فكرة كونراد لورنتس عن العدوان الغريزي، وفكرة آرثر كويستلر عن فشل لحاء الدماغ في السيطرة على الجزء الانفعالي القديم من المخ[١].

وبذلك يجري استبعاد العوامل المسؤولة عن الهولوكوست من البحث السوسيولوچي تمامًا باعتبارها عوامل تنتمي إلى عالم ما قبل الحياة الاجتماعية وتستعصي على التطويع الثقافي. وفي أفضل الأحوال، تندرج الهولوكوست ضمن أكثر المقولات فظاعة وبشاعة، وإن كانت مقبولة من الناحية النظرية، ألا وهي مقولة الإبادة، أو ربما تذوب ببساطة في التصنيف العام للاضطهاد والقمع العنصري، أو الثقافي، أو العرقي، وهو تصنيف واسع ومألوف تمامًا[٢].

وأي الطريقين سلكنا، سنصل إلى النتائج نفسها، ونضع الهولوكوست في المجرى التاريخي المألوف.

(1) Cf. Konrad Lorenz, **On Aggression** (New York: Harcourt, Brace and World, 1977); Arthur Koestler, Janus- a Summing Up (London: Hutchinson, 1978).

(2) Henry L. Feingold, **"How Unique is the Holocaust?"**, in Genocide: Critical Issues of the Holocaust, ed. Alex Grobman & Daniel Landes (Los Angeles: The Simon Wiesenthal Centre, 1983), p. 398.

فعندما نتناول الهولوكوست بهذه الطريقة، ونتقن الاستشهاد بفظائع تاريخية أخرى مثل الحروب الصليبية، وقتل الهراطقة في مدينة ألبي الفرنسية، والقضاء على معظم الأرمن على يد الأتراك، والاستحداث البريطاني لمعسكرات الاعتقال في حرب البوير، فستظهر الهولوكوست حادثةً «فريدة»، وإن كانت طبيعية على أي حال[1].

وسنصل إلى النتيجة نفسها إذا رددنا الهولوكوست إلى تاريخ وحيد ومألوف تمامًا: مئات السنين من الحياة في أحياء اليهود، والتمييز القانوني، والاعتداءات الشعبية المدبرة، والاضطهاد الذي طال الجماعات اليهودية في أوروبا المسيحية. هذا التاريخ يعرض الهولوكوست وكأنها مأساة ليس لبشاعتها مثيل، وإن كانت نتيجة منطقية تمامًا للاحتقان الديني والعرقي.

هذان الطريقان يتجاهلان القنبلة الموقوتة التي صنعتها الحداثة الغربية، فهما يؤكدان أننا لسنا بحاجة إلى مراجعة أساسية للنظرية الاجتماعية، وكأن رؤانا للحداثة وإمكاناتها الخفية الكامنة ونزعتها التاريخية ليست بحاجة إلى وقفة جادة، وكأن المناهج والمفاهيم المتراكمة لعلم الاجتماع تستطيع وبجدارة أن تتصدى للخطر الذي نواجهه، وأن «تفسر ما حدث،» وأن «تضفي عليه معنىً ما». والمحصلة النهائية هي حالة من الرضا بالأسس النظرية، وكأنه بالفعل لم يحدث شيء يستدعي استحداث خطاب نقدي جديد للمجتمع الحديث الذي جسَّد الإطار النظري والتسويغ البراجماتي للممارسة السوسيولوچية على أكمل وجه.

وقد انشقت بعض الأصوات العلمية عن هذا الرضا، وكان أغلبها من المؤرخين وعلماء اللاهوت، أما علماء الاجتماع فقلما اهتموا بهذه الأصوات. وإذا ما قارنا إسهام علماء الاجتماع المتخصصين في الهولوكوست بالبحث الهائل الذي أنجزه المؤرخون، وبالاهتمام الواسع الذي أبداه علماء اللاهوت اليهود والمسيحيين؛ لوجدنا أن إسهام جهابذة علماء الاجتماع لا وزن له! بل إن الدراسات السوسيولوچية التي تمت بالفعل توضح بما لا يدع مجالاً للشك أن الهولوكوست يمكن أن تقول الكثير عن حال علم الاجتماع أكثر مما يستطيع علم الاجتماع نفسه وفي صورته الحالية أن يضيف إلى معرفتنا بالهولوكوست! بيد أن علماء الاجتماع لم يواجهوا هذه الحقيقة المفزعة، بل وأداروا لها ظهورهم!

---

(1) George M. Kren & Leon Rappoport, **The Holocaust and the Crisis of Human Behaviour** (New York: Holmes & Meier, 1980), p. 2.

ولعلَّ إيڤريت هيوز، أحد كبار علماء الاجتماع، هو الذي عبر بدقة متناهية عن رؤية هؤلاء العلماء ودورهم تجاه ما يسمى «الهولوكوست». يقول هيوز:

نفذت حكومة ألمانيا الاشتراكية القومية أضخم جزء من «العمل الوضيع» في التاريخ بحق الجماعات اليهودية. والسؤالان المهمان هنا هما:

١- من هم الأشخاص الذين قبلوا تنفيذ مثل هذا العمل؟

٢- ما الملابسات التي جعلت أناسًا «صالحين» يتركون هؤلاء الأشخاص يفعلون فعلتهم؟
إن كل ما نحتاجه هو معرفة أفضل بإرهاصات وصولهم إلى السلطة وأفضل السبل للحيلولة دون ذلك[1].

هنا يحدد هيوز أبعاد المشكلة وفق إيمانه بالمبادىء الراسخة للممارسة السوسيولوچية في نقاط ثلاث:

١- محاولة الكشف عن خليط فريد من عوامل نفسية واجتماعية لها علاقة ملموسة بالميول السلوكية الغريبة الصادرة عن الجناة و«العمل الوضيع».

٢- إعداد قائمة بمجموعة أخرى من العوامل التي تنتقص من قيمة مقاومة الأفراد لمثل هذه النزعات السلوكية، وهي مقاومة متوقعة، وإن تأخرت.

٣- الوصول في نهاية التحليل إلى معرفة تفسيرية يمكنها التنبؤ بهذه النزعات، وتسمح لمن يمتلكها، في عالمنا الذي يحكمه التنظيم العقلاني، والقوانين السببية، والتقديرات الإحصائية، بمنع ظهور هذه «النزعات الوضيعة»، والحيلولة دون تحولها إلى أنماط سلوكية فعلية، أو تحقق آثارها الضارة «الوضيعة». ويُفترض أن يجري إنجاز هذه المهمة الأخيرة من خلال تطبيق النموذج الذي جعل عالمنا يرتكز إلى نظام عقلاني يمكن تطويعه والسيطرة عليه، وكأن ما نحتاجه هو توفير تكنولوچيا أفضل لنموذج قديم لم تضعف الثقة به مطلقًا، ألا وهو نموذج الهندسة الاجتماعية!

(1) Everett C. Hughes, '**Good people and Dirty Work**', Social Problems, Summer 1962, pp. 3-10.

اتبعت هلن فاين[١] نصائح هيوز، وأخلصت لها في واحدة من أفضل الإسهامات السوسيولوچية المتميزة في دراسة الهولوكوست، وحددت هدفها بأنه يتمثل في شرح عدد من المتغيرات السيكولوجية والأيديولوچية والبنيوية التي لها علاقة وطيدة بنسبة الضحايا أو الناجين اليهود داخل الأقطار القومية الأوروبية المختلفة التي سادتها النازية. وكانت دراستها رائعة بكل المقاييس الصحيحة المتعارف عليها، حيث أعدت بدقة وإتقان الجداول والفهارس الخاصة بخصائص المجتمعات القومية، وحدَّة معاداة اليهود بها، ومدى تأقلم اليهود مع ثقافة البلد المضيف واندماجهم في المجتمع، ومدى التضامن بين الجماعات المختلفة. وكانت هلن فاين ترمي إلى إحصاء العلاقات السببية المتبادلة، وتحديد أهميتها بدقة، لكن اتضح أن بعض العلاقات الافتراضية غير موجودة، أو على أقل تقدير غير صحيحة من الوجهة الإحصائية، وإن كانت الإحصاءات قد أثبتت بعض العلاقات الطردية، مثل العلاقة بين غياب التضامن وإمكانية تجرد الأفراد من القيود الأخلاقية. هنا جاءت المهارات السوسيولوچية المعصومة، والكفاءة التي تمتلكها الباحثة في توظيفها، لتكشف سهواً وبدون قصد مدى ضعف علم الاجتماع التقليدي. وليس بإمكاننا أن ننجز شيئًا أعظم مما أنجزته هلن فاين دون مراجعة بعض الافتراضات الجوهرية الضمنية للخطاب السوسيولوچي، وإلا سنظل نرى الهولوكوست نتاجًا فريدًا وحتميًا لسلسلة متلازمة من عوامل سيكولوجية واجتماعية عطلت على نحو مؤقت القبضة الحضارية التي تحكم السلوك الإنساني عادة. هذه الرؤية تُعلن ضمنًا، إن لم يكن صراحة، براءة أحد المتهمين الرئيسيين في جريمة الهولوكوست، وأعني بذلك المؤسسة الاجتماعية وسعيها إلى «أنسنة» (humanizing)أو «عقلنة» (rationalizing) الدوافع غير الإنسانية التي تحكم سلوك أفراد لا يعرفون الحياة الاجتماعية أو يعادونها. وعليه كان الخطاب السوسيولوچي يفترض أن كل غريزة أخلاقية نكتشفها في السلوك الإنساني هي نتاج اجتماعي يذوب ويتلاشى ما إن تعطل المجتمع! «فعندما يفتقر المجتمع إلى دعائم النظام الاجتماعي، ويسوده الاضطراب والاغتراب، فإن الناس لا تبالي في سلوكها بالضرر الذي يمكن أن يلحق بالآخرين»[٢].

---

(1) Cf. Helen Fein, **Accounting for Genocide: National Response and Jewish Victimitation during the Holocaust** (New York: Free Press, 1979).

(2) Fein, **Accounting for Genocide**, p. 34.

ونستشف من ذلك أن وجود نظام اجتماعي فعال يمكن أن يحول دون هذه اللامبالاة، وأن فرض قيود أخلاقية على الأنانية الهائجة والوحشية الفطرية للحيوان المتخفي داخل الإنسان هو القوة الدافعة لكل من المنظومة الاجتماعية والحضارة الغربية الحديثة المعروفة بدفع طموحاتها التنظيمية إلى آفاق غير معهودة. من هذا المنطلق، ليس بإمكان علم الاجتماع التقليدي بعد معالجته لحقائق الهولوكوست في طاحونته المنهجية التي يسميها منظومة بحثية إلا أن يوجه لنا رسالة تلتزم بافتراضاته المنهجية على نحو أكبر من التزامها «بحقائق الظاهرة»، وفحوى هذه الرسالة هو أن الهولوكوست كانت فشلاً للحداثة الغربية، وليست نتاجًا لها».

في دراسة سوسيولوجية رائعة عن الهولوكوست، حاولت نخاما تيك[١] استكشاف طبيعة الجانب المُضيء في المجتمع، أي الأشخاص الذين لم يسمحوا بارتكاب هذا «العمل الوضيع»، بل وضحُّوا بحياتهم في عالم الأنانية الطاغية في سبيل إنقاذ الضحايا. باختصار شديد، اهتمت نخاما تيك بمن احتفظوا بفطرتهم الأخلاقية في ظروف غير أخلاقية، وبذلت الباحثة جهدًا كبيرًا في هذه الدراسة، واتبعت الوصايا السوسيولوچية المحكمة حتى تكشف العوامل الاجتماعية التي لعبت دورًا حاسمًا في ظهور ما كان يراه المجتمع وفق كافة المعايير العقلانية السائدة سلوكًا شاذًا. كما اختبرت كافة الافتراضات التي يمكن لأي عالم من علماء الاجتماع الأجلاء أن يستخدمها في مشروعه البحثي، وأحصت العلاقات المتبادلة بين استعداد الأفراد لمساعدة الضحايا من جهة والعوامل المختلفة المتعلقة بالانتماء الطبقي والطائفي والسياسي والتعليمي من جهة أخرى، واكتشفت الباحثة في نهاية المطاف أنه لا توجد أدنى علاقة بينهما! وفي تحد لنفسها وتوقعات قرائها ذوي الخبرة السوسيولوچية، توصلت نخاما تيك إلى النتيجة الوحيدة السائغة، وهي أن «هؤلاء الأشخاص الطيبين الذين ساعدوا الضحايا كانوا يتصرفون بطبيعتهم، وعلى فطرتهم، وأنهم استطاعوا أن يقاوموا فظائع أزمانهم بعفوية»[٢]، فكان لديهم الاستعداد الفطري الطبيعي لإنقاذ المكروبين، وجاءوا من كافة قطاعات «البناء الاجتماعي»، وفضحوا أكذوبة

(١) نخاما تيك (1931) Nechama Tec باحثة شهيرة في تاريخ الهولوكوست، ولدت لأسرة بولندية يهودية عام ١٩٣١، وصُدمت كثيرًا عندما تحول كتابها تَحَدٍّ: دور عائلة بيلسكي في إنقاذ اليهود إلى فيلم سينمائي؛ إذ انحرف عن الحقائق وصوَّر أنصار عائلة بيلسكي على أنهم دخلوا في معارك ضد دبابات الجيش النازي [المترجم].

(2) Nechama Tec, **When Light Pierced the Darkness Press**, 1986), p. 193.

الادعاء بأن هذه القطاعات «مُحددات اجتماعية» للسلوك الأخلاقي. وواقع الأمر أن هذه المحددات افتضح أمرها عند إخفاقها في منع الرغبة الشديدة لدى الأشخاص الطيبين بأن يمدوا يد العون للضحايا المستضعفين. وبذلك تكون نخاما تيك أقرب من أقرانها علماء الاجتماع إلى إدراك السؤال الرئيس في هذه القضية، فليس السؤال «ماذا نستطيع نحن علماء الاجتماع أن نقول عن الهولوكوست؟ بل «ماذا بإمكان الهولوكوست أن تقوله عنا نحن علماء الاجتماع وعن معالجتنا للأمور؟

يبدو أن الحاجة إلى طرح هذا السؤال هي أعظم الحاجات إلحاحًا، وأكثرها إهمالاً، في معالجة الهولوكوست. ولكن لابد من دراسة عواقب طرح هذا السؤال جيدًا، فما أيسر أن نغالي في الهجوم على حالة الإفلاس الواضحة للرؤى السوسيولوچية القائمة. وربما يتحطم الأمل في معالجة الهولوكوست داخل الإطار النظري لمفهوم «التعطل الاجتماعي»، أي معالجتها في إطار مقولات مثل عجز الحداثة عن قمع عوامل اللاعقلانية الغريبة، وفشل الجهود الحضارية في إخماد الدوافع الانفعالية والعدوانية، وفشل الاندماج في المجتمع، وعجز المجتمع نفسه عن خلق القدر المطلوب من الدوافع الأخلاقية. وبمجرد أن يتحطم هذا الأمل، يسهل استدراجنا حتى نجرب المَخرج «**الواضح السهل**» من هذا الطريق النظري المسدود، فنعلن أن الهولوكوست «نموذج مهيمن» للحضارة الغربية الحديثة، وأنها نتاج «طبيعي» و«معتاد»، وربما نموذج «شائع» لهذه الحضارة ونزعتها التاريخية. وبهذا التأويل تصبح الهولوكوست حقيقة الحداثة، وليس فقط إحدى إمكاناتها، إنها تصبح الحقيقة المتخفية وراء الديباجات الأيديولوچية التي يفرضها المستفيدون من «**الكذبة الكبرى**» المسماة بالحداثة. أما التفسير الذي يُقال إنه عظَّم الأهمية النظرية والتاريخية للهولوكوست، فسنوضح بالتفصيل في الفصل الرابع من هذا الكتاب أنه لا يخدم شيئًا سوى التقليل من أهمية الهولوكوست؛ إذ يصل الأمر إلى عدم القدرة على التمييز بين فظائع الإبادة وأشكال المعاناة الأخرى التي يُحدثها المجتمع الحديث من دون شك كل يوم على نحو جسيم.

الهولوكوست اختبار للحداثة الغربية

قبل بضع سنوات، أجرى صحفي بجريدة لوموند الفرنسية حوارًا مع رهائن تعرضوا لحادث اختطاف طائرة، وكان من أغرب الأشياء التي لفتت انتباهه وقوع حالات طلاق

كثيرة بين الرهائن المتزوجين الذين عانوا سويًا هذه التجربة. أثار هذا الأمر فضول الصحفي، فتحدث إلى المُطلقات حتى يعرف أسباب اتخاذهن هذا القرار. وخلال الحوار، علم منهن أنه لم يخطر ببال أكثرهن فكرة الطلاق على الإطلاق قبل حادث الاختطاف، لكن أثناء هذا الحادث المروع، «**تفتحت أعينهن**»، و«**رأين أزواجهن على نحو جديد**». لقد «**أثبت**» هذا الحادث أن أزواجهن الطيبين الصالحين ليسوا سوى مخلوقات أنانية لا تهتم إلا ببطونها، وأن رجال الأعمال الشجعان كانوا مثالاً للجبن في أبشع صوره، وأن الرجال واسعي الحيلة ضاعت حيلتهم، ولم يفعلوا شيئًا سوى النواح والعويل على نهاياتهم الأليمة. هنا سأل الصحفي نفسه: أي الوجهين هو الحقيقة، وأيهما القناع؟ واكتشف أنه لا ينبغي طرح السؤال بهذه الطريقة، فليس أحد الوجهين أصدق من الآخر، لأنهما كانا إمكانيتين متلازمتين لشخصية الضحايا، كل ما في الأمر أنهما ظهرا في أوقات وملابسات مختلفة، ولذا غلب الوجه «الحسن» لأن الظروف الطبيعية فضلته على الوجه الآخر، لكن الوجه الآخر ظل موجودًا، وإن كان يصعب رؤيته عادةً.

ورغم النهاية المؤلمة لهذه القصة، فإن أجمل ما فيها هو أنه لولا التجربة التي مر بها الرهائن، لكان من المحتمل أن يظل الوجه الآخر مختفيًا للأبد، ولظلت الزوجات يستمتعن بحياتهن الزوجية دون أن يدركن أن الرياح ربما تأتي بما لا تشتهي السفن، فتكشف عن خصال غير حميدة لرجال ظنن أنهن يعرفنهم، وأحببن ما عرفن عنهم.

ونعود للفقرة التي استشهدنا بها من دراسة نخاما تيك، حيث تنتهي بالملاحظة التالية: «لولا الهولوكوست، لربما استمر أغلب من أغاثوا الضحايا في دروبهم الخاصة، منهم من يقوم بأعمال خيرية، ومنهم من يحيا حياة بسيطة متوارية عن الأنظار. لقد كانوا أبطالاً ساكنين يصعب معرفتهم من بين جموع الناس من حولهم». وأهم نتائج هذه الدراسة، وأكثرها إقناعًا، هي استحالة «التحديد المسبق» للإرهاصات، والأعراض، والمؤشرات الخاصة بالاستعداد للتضحية أو الجبن في لحظات الشدة والمحن، بمعنى استحالة تحديد احتمالية ظهورهما خارج السياق الذي يولدهما أو «يوقظهما» فحسب.

يربط جون روت ربطًا مباشرًا بين المشكلة التي نعالجها والفرق بين مفهومي الإمكانية والواقع، فأما الإمكانية فهي واقع لم يظهر بعد، وأما الواقع فهو إمكانية تشكلت بالفعل ويمكن التحقق منها:

لو سادت النازية، لقررت السلطة التي تحدد ما ينبغي أن يكون أنه لم يخرق أحد القوانين الطبيعية، وأنه لم يرتكب أحد جرائم في الهولوكوست بحق الله والبشر، ولكان التساؤل يكمن، رغم ذلك، فيما إذا كان ينبغي لأعمال السُخرة أن تستمر وتتوسع أم تتوقف، ولاتخذ المسؤولون القرار في هذا الشأن على أسس عقلانية(١).

تعود الرهبة الكامنة في ضميرنا، والنافذة إلى ذاكرتنا الغربية الجمعية - على نحو يتجاوز مجرد الرغبة القاهرة في ألا نواجه هذه الذاكرة - إلى الاعتقاد المؤلم بأن الهولوكوست يمكن أن تكون أكبر من مجرد شذوذ، وأكبر من مجرد انحراف عن الطريق المستقيم للتقدم، وأكبر من مجرد ورم سرطاني في الجسم السليم للمجتمع الغربي المتحضر. إننا نخشى أن نقول، وباختصار، إن الهولوكوست ليست نقيضًا للحضارة الغربية الحديثة وكل شيء يرمز إليها، أو نعتقد نحن أنه يرمز إليها. إننا نخشى - حتى ولو رفضنا الإقرار بذلك - أن تكون الهولوكوست قد استطاعت أن تكشف وجهًا جديداً للمجتمع الحديث الذي يروقنا وجهه المألوف. ونخشى أن يكون الوجهان ملتصقين على أكمل وجه بالجسد نفسه. ولعل أشد ما نخشاه هو أن أحد الوجهين لا يستطيع أن يوجد دون الآخر، تمامًا مثل وجهي العملة.

وغالبًا ما نقف على أعتاب الحقيقة المفزعة ولا نتجاوزها. فالباحث هنرى فينجولد يصر على أن الهولوكوست كانت حقًا حلقة جديدة في تاريخ طويل، وبريء على العموم، للمجتمع الغربي الحديث، وهي حلقة لم نمتلك أدوات التنبؤ بها، تمامًا مثلما يظهر نوع جديد خبيث لأحد الفيروسات التي زعمنا السيطرة عليها، يقول فينجولد:

مثَّلت فكرة الحل النازي النهائي للمسألة اليهودية مرحلة فاصلة انحرف فيها النظام الصناعي الأوروبي، فبدلاً من تعظيم قيمة الحياة، وهو الهدف الأصلي لحركة التنوير، بدأ هذا النظام يضع نهايته بنفسه. لقد كان لهذا النظام الصناعي ومبادئه الأساسية الفضل في تمكين أوروبا من السيطرة على العالم.

وكأن الأدوات والمهارات التي وُظِّفت في خدمة السيطرة على العالم كانت تختلف اختلافًا كيفيًا عن الأدوات والمهارات التي ضمنت فاعلية الحل النازي النهائى للمسألة اليهودية! بيد أن فينجولد أخذ يحدق في وجه الحقيقة لتكون ماثلة أمام عينيه قائلاً:

---

(1) John K. Roth, '**Holocaust Business**', Annals of AAPSS no. 450 duly 1980), p. 70.

كانت معسكرات أوشڤيتس (Auschwitz) امتداداً طبيعيًا لنظام المصنع الحديث. فبدلاً من إنتاج البضائع، كان البشر موادها الخام، وكان الموت منتجها النهائي، منتجات عديدة يحددها مدير المصنع بدقة كل يوم على جداول الإنتاج. فكانت المداخن، وهي أبلغ رمز لنظام المصنع الحديث، تأتي بدخان خانق يتصاعد عند حرق أجساد البشر. وإذا كانت شبكة السكك الحديدية الأوروبية الحديثة ذات التنظيم البديع قد نقلت نوعًا جديداً من المواد الخام إلى المصانع، فإنها فعلت ذلك مع مواد وبضائع من نوع آخر [البشر]. وفي غرف الغاز، استنشق الضحايا الغاز السام الناتج عن أقراص حامض الهيدروسيانيك الفتاك، وهي أقراص أنتجتها المصانع الكيميائية المتطورة في ألمانيا. وصمم المهندسون المحارق، ووضع المديرون نظامًا بيروقراطيًا يعمل بحيوية وبكفاءة تنظر إليهما الشعوب المتخلفة نظرة الحاسد الحقود. لقد كانت الخطة برمتها انعكاسًا لانحراف الروح العلمية الغربية الحديثة واعوجاجها. فكل ما شهدناه لم يكن سوى خطة كبيرة من خطط الهندسة الاجتماعية[1].

وتكمن الحقيقة المفجعة في أن كل «مكون» من مكونات الهولوكوست، وأعني بذلك كافة العوامل التي جعلتها حادثة ممكنة، كان يشير إلى حالة طبيعية في المجتمع الحديث. ولا يعني ذلك أن الهولوكوست كانت حالة مألوفة، أو أنها إحدى الظواهر التي وصفناها، وفسرناها، وتعايشنا معها. فتجربة الهولوكوست، على النقيض من ذلك، حدث جديد وغير مألوف، بل كانت مكونات الهولوكوست طبيعية بمعنى أنها تتوافق وكل شيء نعرفه عن حضارتنا الغربية، وروحها الهادية المرشدة، وأولوياتها، ورؤيتها الكامنة للعالم، والسبل الملائمة لتحقيق السعادة البشرية وبناء مجتمع أمثل. يقول الباحثان ادموند ستيلمان ووليام فاف:

ثمة علاقة أكبر من مجرد الصدفة المحضة تربط بين التكنولوچيا التطبيقية الخاصة بخطوط الإنتاج الضخمة ورؤيتها للوفرة والثراء المادي الواسع من جهة والتكنولوچيا التطبيقية لمعسكرات الاعتقال ورؤيتها لوفرة الموت وكثرته من جهة أخرى. وربما نتمنى إنكار وجود مثل هذه العلاقة، لكن معسكر بوخن والد (Buchenwald) كان جزءًا من

---

(1) Feingold, `**How Unique is the Holocaust**', pp. 399-400.

عالمنا الغربي، تماماً مثل نهر الروج الذي يجرى بمدينة ديترويت، فليس بإمكاننا أن ننكر وجود معسكر بوخنفالد بوصفه انحرافًا عابراً عن عالم غربي قائم في جوهره على العقل والعقلانية[١].

وهنا تجدر بنا الإشارة إلى النتيجة التي توصل إليها راؤل هيلبرج عند الانتهاء من دراسته المُحكمة الفريدة عن الهولوكوست. يقول هيلبرج: «لم تكن آلية التدمير تختلف اختلافًا بنيويًا عن الطبيعة المنظمة للمجتمع الألماني بأسره، بل كانت هي المجتمع المُنَظَّم نفسه وهو يؤدي أحد أدواره الخاصة»[٢].

ونحن نذهب إلى أن ريتشارد روبنستين قد توصل إلى أهم الدروس المستفادة من الهولوكوست عندما قال: «إنها شاهد عيان على تقدم الحضارة الغربية». نعم، كانت الهولوكوست استمراراً للتقدم، بيد أنه كان تقدمًا بالمعنى المزدوج للكلمة. فخلال تنفيذ فكرة الحل النهائي للمسألة اليهودية، حلَّقت القدرة الصناعية والخبرة التكنولوچية التي ازدهرت في ظل حضارتنا في آفاق جديدة جعلتها قادرة على أداء مهام جسام، وفي الوقت نفسه كشف لنا المجتمع عن إمكانية لم تكن في الحسبان. لقد نشأنا نحن الغربيين على احترام الكفاءة التقنية والتصميم الجيد وتقديسهما، ومن ثم ليس بإمكاننا إلا أن نقر بأننا في تمجيدنا للتقدم المادي الذي حققته حضارتنا الغربية قد استهنا بقوتهما الحقيقية الكامنة أيما استهانة. يقول روبنستين:

عالم معسكرات الموت والمجتمع الذي استحدثه يفضحان تفاقم الجانب المظلم من الحضارة اليهودية المسيحية. فإذا كان مفهوم الحضارة يشير إلى نظم الوقاية الصحية الطبية والأفكار الدينية السامية والفن الجميل والموسيقى الرقيقة، فإنه يشير أيضًا إلى العبودية والحروب والاستغلال ومعسكرات الموت. وإنه لخطأ كبير أن نتصور أن الحضارة والبربرية نقيضان. . . ففي زمننا هذا، أصبحت الأعمال البربرية، مثل أغلب الجوانب الأخرى لعالمنا، تخضع لإدارة أكثر فاعلية لم نشهدها من ذي قبل. لم تتلاش البربرية من

(1) Edmund Stillman & William Pfaff, **The Politics of Hysteria** (New York: Harper & Row, 1964), p. 30-31.

(2) Raoul Hilberg, **The Destruction of the European Jews** (New York: Holmes & Meier, 1983), vol. III, p. 994.

الوجود، ولن تتلاشى. فالإبداع والتدمير وجهان لا ينفصلان عما نطلق عليه حضارة[1].

إن هيلبرج مؤرخ، أما روبنستين فعالم لاهوت، وهذا ما دفعني إلى دراسة أعمال علماء الاجتماع حتى ألتمس فيها مقولاتَ تعبر عن وعي مشابه بأهمية الدور الذي تمثله الهولوكوست. كنت أبحث عن شيء يثبت أن الهولوكوست تشكل معضلة لعلم الاجتماع كأحد المجالات المتخصصة وإحدى المنظومات المعرفية الأكاديمية. فإذا قورن جُل الإنجاز الأكاديمي السوسيولوچي بما أنجزه المؤرخون وعلماء اللاهوت في هذه القضية، فإنه يبدو وكأنه تدريب جماعي على النسيان والتعامي وقصد الإغفال! وبوجه عام، لم تترك الدروس المستفادة من الهولوكوست سوى أثر ضئيل في الحس السوسيولوچي السليم، ويشمل ذلك بعض العظات الإيمانية مثل فوائد سيطرة العقل على العواطف، وأفضلية العقلانية على الأفعال غير العقلانية، أو الصراع المزمن بين متطلبات الكفاءة والميول الأخلاقية المتشبعة «بالعلاقات الشخصية». أما الأصوات المعارضة لمثل هذه المقولات والتفسيرات، فلم تستطع حتى الآن، رغم أنها أصوات قوية ومؤثرة، أن تخترق أسوار المؤسسة السوسيولوچية.

إنني لست على دراية بعدد المرات التي استطاع فيها علماء الاجتماع أن يطرحوا نقاشًا جادًا لقضية الهولوكوست على الملأ. ولكن كانت إحدى هذه المناسبات - رغم أنها كانت على نطاق ضيق - ندوة عُقدت عام ١٩٧٨ بمعهد «دراسة المشكلات الاجتماعية المعاصرة» تحت عنوان «**المجتمع الغربي بعد الهولوكوست**»[2]، وفيها قدم ريتشارد روبنستين محاولة واسعة الخيال، وربما انفعالية أكثر من اللازم، لإعادة قراءة بعض أشهر تحليلات ماكس ڤيبر لاتجاهات المجتمع الحديث في ضوء الهولوكوست. وكان روبنستين يأمل أن يكتشف إذا ما كانت الأشياء التي نعرفها، ولم يكن ڤيبر بطبيعة الحال على وعي بها، كان يمكن التنبؤ بها، على الأقل كإمكانية - على يد ڤيبر وقُرائه - استنادًا إلى ما عرفه ڤيبر وتصوَّره ونَظَّر له.

---

(1) Richard L. Rubenstein, **The Cunning of History** (New York: Harper, 1978), pp. 91, 195.

(2) Cf. Lyman H. Legters (ed.), **Western Society after the Holocaust** (Boulder: Westview Press, 1983).

وكان روبنستين يعتقد، أو كان يُلمِّح على الأقل، بأن الإجابة على سؤاله هي بالفعل «نعم». فهو يرى أن عرض ڤيبر لكل من البيروقراطية الحديثة، والروح العقلانية، ومبدأ الكفاءة، والعقلية العلمية، وإزاحة القيم إلى مكان بعيد في عالم الذاتية، لم يحمل بين طياته أية آلية يمكنها أن تقف في وجه التطرف النازي، ولا يوجد في الأنماط المثالية عند ?يبر ما يستوجب بالضرورة توصيف أعمال الدولة النازية بأنها متطرفة. على سبيل المثال، «لم يتعارض أي من الجرائم التي ارتكبها أهل الطب أو حكومة الخبراء الفنيين الألمان مع القول بأن القيم في أصلها أمور ذاتية، وأن العلم في جوهره أداتي (instrumental)، ومنفصل عن القيمة (value-free).[1] بيد أن جونيتر روت، أحد أشهر علماء الاجتماع، والمتخصص الفذ في دراسة أعمال ڤيبر وتاريخ عائلته، لم يحاول أن يخفي استياءه وقال: «إنني اختلف والبروفيسور روبنستين كُليةً. ولا توجد جملة واحدة في بحثه يمكن أن أقبلها». ويبدو أن جونيتر روت قد استشاط غضبًا، وكان يخشى من الضرر الذي يمكن أن يلحق بسمعة ڤيبر، ولذا أخذ يُذكِّر الحضور بأن ڤيبر كان ليبراليًا أحب الدستور، وأيد حقوق الطبقة العاملة في التصويت - وبذلك، ومن المفترض، ألا نستدعي ذكرى هذا الرجل عند الحديث عن شيء في بشاعة الهولوكوست!

بيد أن جونيتر روت أحجم عن مواجهة جوهر الافتراض الذي طرحه روبنستين، وبذلك أضاع فرصة المناقشة الجادة «**للعواقب غير المتوقعة**» التي تترتب على السطوة المتزايدة للعقل، وهي سطوة قرنها ڤيبر بالسمة الرئيسة للحداثة الغربية ووحد بينهما، وأسهم في تحليلها بأحد أهم الإسهامات السوسيولوچية. لم يستغل جونيتر روت هذه الفرصة كي يواجه بصراحة الوجه الآخر للرؤى الإدراكية التي ورثناها عن التراث السوسيولوچي القديم، ولم يستغل الفرصة كي يتأمل إذا ما كان بمقدور تجربتنا المؤسفة، التي لم يشهدها ڤيبر والعلماء القدماء، أن تساعدنا على اكتشاف أشياء في رؤاهم ما كان بمقدورهم أنفسهم أن يعوا جميع عواقبها إلا على نحو غامض.

---

(١) كان لهذه الأطروحة عظيم الأثر في نقد عبد الوهاب المسيري للحداثة الغربية؛ إذ اتخذ ماكس ڤيبر مرجعية في موسوعته عن اليهود واليهودية والصهيونية (١٩٩٩)، كما خصص فصولاً كاملة عن أطروحات ڤيبر في عدد من أعماله، لاسيما «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة» (٢٠٠٢)، و«دراسات معرفية في الحداثة الغربية» (٢٠٠٦)، إضافة إلى رحلته الفكرية الصادرة عن دار الشروق عام ٢٠٠٥ [المترجم].

لم يكن جونيتر روت عالم الاجتماع الوحيد الذي يتصدى للدفاع عن الحقائق الفارغة لتراثنا المشترك على حساب الدليل المضاد الذي يدحض ادعاءات تلك الحقائق. كل ما في الأمر أن علماء الاجتماع الآخرين لم يستفزهم أحد إلى فعل ذلك بمثل هذه الجرأة والصراحة. وبوجه عام، لسنا بحاجة إلى أن نزعج أنفسنا كعلماء اجتماع بما تكشفه الهولوكوست في ممارستنا المهنية اليومية. ففي هذه المهنة، لم ننجح في شيء سوى نسيان الهولوكوست أو وضعها على أرفف **«الدراسات المتخصصة»**، حيث لا أمل لها في أن تلحق بركب الاتجاه الرئيس لعلم الاجتماع. وإذا نوقشت الهولوكوست على الإطلاق في النصوص السوسيولوچية، فهي تظهر على أحسن تقدير كمثال محزن لما يمكن أن تفعله العدوانية البشرية الغريزية الشرسة، ثم تُستخدم كحجة للحض على فضائل ترويض هذه العدوانية عبر زيادة الجهد الحضاري وطفرة جديدة يقوم بها خبراء حل المشكلات. وفي أسوأ الأحوال، نتذكر الهولوكوست على أنها تجربة خاصة باليهود، وكأمر يخص اليهود ومن يكرهونهم - وهذه «خصخصة» أسهم فيها كثير من المتحدثين الرسميين باسم دولة إسرائيل بنصيب غير قليل من منطلق اهتمامات غير إسكاتولوچية[١].

هذا الوضع يبعث على القلق، ليس لأسباب مهنية فحسب أو بالأساس، رغم ما ينطوي عليه من إساءة للقوى المعرفية والمجتمعية لعلم الاجتماع. ويزداد هذا القلق عندما ندرك أنه «طالما أمكن لما حدث أن يحدث على مثل هذا النطاق الواسع في مكان آخر، فبإمكانه أن يحدث في أي مكان، إنه يقع في حيز الإمكان، ولذا تُوسِّع أوشڤيتس، شئنا أم أبينا، أفق الوعي الإنساني بقدر لا يقل أهمية عن هبوط أول إنسان على سطح القمر[٢]. وثمة صعوبة شديدة في تخفيف حدة هذا القلق؛ حيث لم تختف الظروف المجتمعية التي أدت إلى كارثة أوشڤيتس؛ ولم تُتَّخذ أية تدابير فعالة تمنع مثل هذه المبادىء والاحتمالات

(١) يشير زيجمونت باومان هنا إلى وزير الخارجية الإسرائيلي السابق آبا إيبان عندما قال: «مع السيد بيجين وجماعته، كل عدو يصبح «نازيًا»، وكل ضربة تصبح «أوشڤيتس»، آن لنا أن نقف على أقدامنا نحن، وليس على أقدام الستة ملايين الذين أُزهقت أرواحهم». ويتفق عبد الوهاب المسيري مع باومان، لكنه يبرز أهمية المصطلحات الاسكاتولوجية مثل مفهوم شعب الله المختار والحلولية اليهودية التي تسبغ القداسة على اليهود، وهي مصطلحات تعمق عملية التخصيص فتتحول الإبادة من قضية اجتماعية تاريخية إنسانية إلى إشكالية تستعصي على الفهم الإنساني، وإلى نقطة ميتافيزيقية تتجاوز الزمان والمكان والتاريخ [المترجم].

(2) Kren & Rappoport, **The Holocaust and the Crisis**, pp. 126, 143.

من إحداث كوارث على شاكلة أوشڤيتس. وقد وقف ليو كوبر على هذه الحقيقة قائلاً: «ادعت الدولة القُطرية ذات السيادة أنه من حقها، كجزء لا يتجزأ من سيادتها، أن ترتكب جرائم الإبادة الجماعية، أو أن ترتكب مذابح إبادة بحق شعوب تحكمها، خاصة وأن الأمم المتحدة، من الناحية العملية، تدافع عن هذا الحق!»[1].

وأحد الأدوار التي بوسع الهولوكوست أن تلعبها في حياتنا بعد زوالها يتمثل في قدرتها على إضاءة «أوجُه أخرى» غير ملحوظة لمباديء المجتمع التي يقدسها التاريخ الحديث. وأرى أنه ينبغي التعامل مع تجربة الهولوكوست، بعد أن قتلها المؤرخون بحثًا، على أنها «معمل» سوسيولوچي. فقد كشفت الهولوكوست سمات مجتمعنا الغربي، وفضحتها في بيئة «غير بيئة المعمل»، وهي سمات ما كان بإمكاننا أن نكتشفها ونتحقق منها تجريبيًا. وبعبارة أخرى، أنتوي تناول الهولوكوست على أنها اختبار نادر، له دلالته ومكانته، لما لدى المجتمع الحديث من إمكانات خفية.

معنى سيرورة التهذيب الحضاري الغربي

أسطورة العلة المَرَضيَّة المهيمنة على الوعي الذاتي لمجتمعنا الغربي تروي قصة البشرية وهي تخرج من كهف بربرية ما قبل اجتماعية. كانت هذه الأسطورة مصدر إلهام وشهرة لعدد من النظريات السوسيولوچية والسرديات التاريخية المؤثرة، وحظيت هي الأخرى في المقابل بتأييد علمي واسع! وفي الآونة الأخيرة، تجلت الصلة بين هذه الأسطورة والنظريات السوسيولوچية في الشهرة المفاجئة والنجاح السريع لأطروحة نوربير إلياس عن «**سيرورة التهذيب الحضاري**» (civilizing process). أما الآراء التي يطرحها أصحاب النظريات الاجتماعية المعاصرة الأخرى والتي تبرز تزايد العنف العسكرى وإطلاق العنان في استخدام القهر كأهم سمات الحضارات الحديثة، فأمامها طريق طويل عليها أن تشقه قبل أن تنجح في إزاحة هذه الأسطورة من الوعي الجماهيرى العام، أو حتى إزاحتها من المأثورات والأساطير الشعبية المنتشرة بين علماء الاجتماع أنفسهم. والمحاولات التي بُذلت في سبيل إزاحة هذه الأسطورة تتجلى في التحليلات الدقيقة للسيرورات الحضارية

(1) Leo Kuper, Genocide: **Its Political Use in the Twentieth Century** (New Haven: Yale University Press, 1981), p. 161.

المتنوعة، لاسيما الدراسات التاريخية والمقارنة عند ميشيل مان، والدراسات التوفيقية والنظرية عند أنتوني جيدنز.

لكن العوام يُحقرون بوجه عام من شأن أية محاولة للتشكيك في هذه الأسطورة، فهم يجدون تأييدًا لها من تحالف كبير يضم آراءً معتبرة ومستنيرة ذات مرجعيات قوية، ومن أهمها:

١- «**رؤية ويج**» للتاريخ بوصفه صراعًا مصيريًا بين العقل والخرافة.

٢- رؤية ڤيبر للترشيد باعتباره الطريق الأمثل لتحقيق المزيد ببذل القليل.

٣- وعد طب التحليل النفسي بأن يكشف حقيقة الحيوان الذي يسكن داخل الإنسان وبأن يُروضه ويقضي عليه.

٤- نبوءة كارل ماركس العظيمة بأن تخضع الحياة والتاريخ لسيطرة كاملة على يد الإنسان بمجرد التحرر من الوهن الفكري القائم.

٥- تصوير نوربير إلياس للتاريخ الحديث على أنه تاريخ استئصال العنف من الحياة اليومية. ناهيك عن الخبراء الذين يطمئنوننا بأن المشكلات الإنسانية تنجم عن سياسات خطأ، وأن السياسات الصحيحة تعني استئصال المشكلات. وخلف هذا التحالف، تقف الدولة الحديثة المكلفة «**بأعمال البستنة**»، وتتعامل مع المجتمع الذي تحكمه على أنه بستان يخضع للتخطيط، والفلاحة، ومكافحة الحشائش الضارة وإبادتها[(١)].

وانطلاقًا من هذه الأسطورة التي تملكت من الحس السليم لعصرنا، لا يمكن فهم الهولوكوست إلا بوصفها عجزًا للحضارة عن احتواء النزعات المَرَضية الطبيعية داخل

(١) صورة «البستنة» بالإنجليزية: (gardening) هي الصورة المجازية المحورية في نقد باومان للحداثة الغربية والحركة النازية، ويرى كيث تيستر Keith Tester، وهو أحد أشهر المهتمين بأعمال باومان، أن هذه الكلمة سكها إرنست جلنر (1925- 1995) Ernest Gellner. بيد أن هذه الصورة المجازية ظهرت قبل أن يولد جلنر نفسه بقرن من الزمان تقريبًا، إذ احتفى بها عالم البيولوجيا توماس هنري هكسلي (١٨٢٥ - ١٨٩٥)، لكن هكسلي استخدمها في تأكيد الرؤية الهوبزية والداروينية للعالم، بينما استخدمها جلنر وباومان في نقد الفكر القومي والحداثة الغربية. وقد أشاد عبد الوهاب المسيري بهذه الصورة المجازية في كثير من أعماله، لاسيما «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة» (٢٠٠٢)، وخصَّصَ لها عدة صفحات ليكشف مقدرتها التفسيرية العالية في معالجة ظهور الدولة القومية المطلقة ونزعتها الإقصائية [المترجم].

الإنسان، أي العجز عن إقرار السلوك الإنساني الذي يحكمه العقل والأهداف. فمن الواضح أن العالم الذي تصوره توماس هوبز لم نُحكم السيطرة عليه تمامًا، وأن المشكلة التي طرحها لم نجد لها حلاً جذريًا. وبعبارة أخرى، إننا لم نصل إلى المستوى الحضاري المطلوب، فسيرورة التهذيب الحضاري لم تتبلور، ولم تكتمل. وإذا كان هناك حقًا درس مستفاد من جرائم القتل الجماعي، فهو يتمثل في الوعي بأن منع مثل هذه الجرائم البربرية مازال يتطلب المزيد من الجهود الحضارية. وهذا الدرس لا ينطوي على أي تشكيك في الفاعلية المستقبلية لمثل هذه الجهود ونتائجها النهائية! فنحن على يقين بأننا نسير في الاتجاه الصحيح، وإن كنا نسير بسرعة غير كافية!

صحيح أن البحث التاريخي قدم صورة كاملة عن الهولوكوست، لكن ظهر نموذج تفسيري بديل يبدو أكثر قبولاً لأنه يرى في الهولوكوست حدثًا يكشف عن ضعف النفس البشرية في لحظات تختفي فيها كراهية الإنسان للقتل، ونبذ العنف، والخوف من تأنيب الضمير، وتحمل مسؤولية السلوك غير الأخلاقي. هذه اللحظات تظهر بوضوح عندما يواجه الإنسان أعظم إنجازات الحضارة: التكنولوجيا، والأسس العقلانية للاختيار، وتبعية الفكر والفعل لما تمليه براجماتية الاقتصاد والقدرة على تحقيق النتائج المطلوبة. فعالم الذئاب الذي وقعت فيه الهولوكوست لم يخرج إلينا فجأة من قبره الضحل، ولم يُحيه اضطراب الانفعالات غير العقلانية، بل جاء - على نحو مذهل كان سيتبرأ منه توماس هوبز بالتأكيد - في حافلة من إنتاج المصنع، جاء مسلحًا بأسلحة لا يمكن أن يبتكرها سوى أكثر العلوم تقدمًا، جاء وهو يسير في طريق رسمته منظومة تُدار على أسس علمية. بالطبع لم تكن الحضارة الحديثة سببًا كافيًا لوقوع الهولوكوست، لكنها كانت بكل تأكيد شرطًا ضروريًا لها، وبدونها لكانت الهولوكوست خارج طوق الفكر. فالعالم العقلاني للحضارة الحديثة هو الذي جعلها ممكنة: «لم يكن قتل يهود أوروبا على أيدي النازيين نتاجًا تكنولوجيًا أفرزه العالم الصناعي فحسب، بل كان نتاجًا تنظيميًا أفرزه المجتمع البيروقراطي أيضًا»(1).

وحسبنا هنا أن نتصور الأسباب التي أخذ بها النازيون لتكون الهولوكوست جريمة فريدة بين جرائم القتل الجماعي العديدة التي لازمت التقدم التاريخي للبشرية:

---

(1) Christopher R. Browning, **"The German Bureaucracy and the Holocaust"**, in Grobman & Landes, Genocide, p. 148.

أمدت الدولة إداراتها الحكومية المختلفة بما لديها من خبرة في التخطيط السليم والدقة البيروقراطية. فمن الجيش، اكتسبت منظومة التدمير دقتها العسكرية، وانضباطها، وغلظتها. ومن الصناعة، اكتسبت الحرص الشديد على إعداد الحسابات، والاقتصاد المفرط في النفقات، وصيانة المنتجات من العطب أو التلف، وكفاءة مراكز القتل التي تشبه كفاءة المصانع. وأخيرًا، جاء الحزب السياسي للدولة، وأضفي على المنظومة برمتها نوعًا من «المثالية»، وإحساسًا «**بالرسالة**»، وفكرة صناعة التاريخ . . .

واقع الأمر أن المجتمع المنظم كان يؤدي أحد أدواره الخاصة. لقد تورط الجهاز البيروقراطي الضخم في عمليات القتل الجماعي على نطاق هائل، لكنه اهتم بمراعاة الإجراءات البيروقراطية السليمة، والتفاصيل الدقيقة، ودقائق الأمور في التنظيم البيروقراطي واتباع القانون(١).

كان «قسم الإدارة والاقتصاد» هو الاسم الرسمي لأحد أقسام المركز الرئيس لفرق الحرس الخاص المعروفة بالإس إس [Shutz-Staffel]، وكانت مهمته إبادة اليهود الأوروبيين، ولذا فإن تسميته أكذوبة إلى حد ما، لكنها تتبع «قواعد الكلام» المعروفة آنذاك، وهي قواعد وضعت لتضليل من شاهدوا الجرائم دون قصد، ومن اشتركوا فيها دون عزم. كانت هذه التسمية تُريحهم من تأنيب الضمير لأنها كانت تعكس بكل دقة المعنى التنظيمي للعمل. صحيح أن هذا العمل كان ينطوي على أعمال وضيعة - أو، تحريًا للدقة، على كراهة أخلاقية كبيرة - لكنه لم يختلف بحسب العرف الرسمي المتبع عن كافة أهداف الممارسات النظامية الأخرى التي كانت الأقسام الاقتصادية والإدارية تضعها وتراقبها وتشرف عليها، وهذا هو المعنى الوحيد الذي يمكن التعبير عنه بلغة البيروقراطية(٢). بل إن هذا الهدف الوضيع لا يختلف عن سائر الأنشطة الأخرى الخاضعة للترشيد البيروقراطي، وهو يتوافق والتحليل الدقيق الذي طرحه ڤيبر للإدارة الحديثة:

(1) Kuper, **Genocide**, p. 121.

(٢) في كتابها «الهولوكوست والمؤرخون» (١٩٨١)، ترفض لوسي داڤيدوڤيتش تشبيه الهولوكوست بحالات القتل الجماعي الأخرى مثل تدمير هيروشيما ونجازاكي، فهي ترى أن تدميرهما بالقنابل كان الغرض منه إبراز القوة العسكرية الفائقة التي تمتلكها أمريكا، ولم يكن الهدف إبادة الشعب الياباني. وهذا صحيح، لكن لوسي داڤيدوڤيتش تتناسى أن قتل مائتي ألف ياباني كان يُنظر إليه (وتم تنفيذه أيضًا) باعتباره وسيلة مبتغاة وفعالة من أجل تنفيذ الهدف المرجو، لقد كان هذا القتل بالفعل نتاجًا لعقلية الحل العقلاني للمشكلات (المؤلف).

الدقة، والسرعة، والوضوح، ومعرفة الملفات، والاستمرارية، والحيطة، والوحدة، والمرؤوسية الصارمة، وتقليل الاحتكاك والمناكفة، وتخفيض التكاليف الشخصية والمادية، كل هذه الأمور تصل إلى أعلى مستوى من الإتقان في ظل الإدارة البيروقراطية الصارمة . . . فاتباع النظام الإداري البيروقراطي يتيح غالبًا أفضل إمكانية لتفعيل مبدأ الوظائف الإدارية المتخصصة وفق اعتبارات موضوعية محضة . . . وأداء العمل يعني في المقام الأول القيام به وفق قواعد محسوبة ودون اعتبار للأشخاص(١).

هذا الوصف الذي قدمه ڤيبر لا يسمح برفض التعريف البيروقراطي للهولوكوست؛ فهو ليس بتمثيل هزلي للحقيقة أو تهكم لاذع.

بيد أن الدور الكبير الذي تلعبه الهولوكوست في فهمنا للعقلنة البيروقراطية الحديثة لا يقتصر بالأساس على تذكيرنا- وكأننا في حاجة إلى مثل هذا التذكير- بأن الهوس بفكرة الكفاءة هو مجرد اهتمام شكلي يفتقر إلى البصيرة الأخلاقية. بل إن أهمية هذا الدور لا تظهر بصورة كاملة بمجرد أن ندرك مدى اعتماد القتل الجماعي غير المسبوق على توفر مهارات عالية ومتطورة للغاية، ودأب على تقسيم العمل بصورة منظمة ومفرطة في الدقة، والتزام بطاعة الأوامر، وتوفير للمعلومات بسهولة وانتظام، وتنسيق جيد غير شخصي للأنشطة المستقلة والمتكاملة. فهذا كله باختصار مجرد مهارات وعادات تنمو وتتطور في أفضل صورها في بيئة المكتب، لكن الضوء الذي تسلطه الهولوكوست على معرفتنا بالعقلانية البيروقراطية يحيرنا أشد حيرة عندما ندرك إلى أي مدى كانت فكرة الحل النهائي للمشكلة اليهودية إحدى نتائج الثقافة البيروقراطية.

إننا ندين بالفضل إلى كارل شلوينر(٢)، فهو الذي طرح فكرة «الطريق المتعرج نحو تصفية يهود أوروبا». هذا الطريق لم تضعه رؤية واحدة لوحش مجنون، ولم يخترعه الزعماء بدافع الأيديولوچية في بداية «حل المشكلة»، بل ظهر شيئًا فشيئًا، وكان يؤدي في كل مرحلة إلى وجهة مختلفة تحددها الظروف عند كل أزمة جديدة تعترضه، وسار

(1) H. H. Gerth & C. Wright Mills (eds.), **From Max Weber** (London: Routledge & Kegan Paul, 1970), pp. 214, 215.

(2) Cf. Karl A. Schleuner, **The Twisted Road to Auschwitz** (University of Illionis Press, 1970).

النازيون فيه تحت شعار «**سنعبر الجسر عندما نصل إليه**». هذه الفكرة التي طرحها شلوينر تمثل أفضل تلخيص لما توصلت إليه المدرسة الوظيفية في تأريخ الهولوكوست - وقد لاقت هذه الفكرة قبولاً قويًا على حساب أنصار المدرسة القصدية الذين يواجهون صعوبة متزايدة في الدفاع عن تفسير وحيد ومهيمن للهولوكوست يعزو الإبادة إلى منطق قصدي لدى هتلر، واتساق غير مسبوق في قوله وفعله.

توصل أنصار المدرسة الوظيفية إلى أن هتلر هو من حدد هدف النازية في «التخلص من اليهود، والأهم من ذلك إخلاء المجال الحيوى لدولة الرايخ من اليهود»، دون أن يحدد كيفية تنفيذ الهدف[1]، لكن فور تحديد الهدف، سار كل شيء بالضبط كما شرحه ڤيبر بكل وضوح عند تحليله للإدارة الحديثة: «لقد وجد الزعيم السياسي نفسه في موضع «أحد الهواة» وهو يقف بجانب «**الخبير العالم**»، وأمام المسؤول المحترف الذي يتولي إدارة الأعمال[2]. لابد من تنفيذ الهدف، أما كيفية التنفيذ فكانت تتوقف على الظروف والملابسات التي يقدرها الخبراء من حيث إمكاناتها وتكاليف البدائل الأخرى. ولذا كان تهجير اليهود الألمان هو الخيار الأمثل، والحل العملي الأول لتحقيق هدف هتلر؛ ذلك لأنه سيجعل «**ألمانيا خالية من اليهود**»، لاسيما إذا كانت الدول الأخرى أكثر ترحيبًا بهم، وأحسن ضيافة لهم. وعندما تم ضم النمسا إلى ألمانيا الكبرى، نال أدولف آيخمان[3] أول وسام له لما بذله من جهد في إدراة عمليات تهجير يهود النمسا. بيد أن الأراضي الخاضعة للحكم النازي بدأت تتسع، ووجدت البيروقراطية النازية في بداية الأمر أن الغزو وتوسيع المجال الحيوى الاستعماري فرصة كانت تحلم بها من أجل تنفيذ أوامر الزعيم بحذافيرها. ويبدو أن حكومة الزعيم المُلهَم كانت تستطيع توفير المزبلة اللازمة للتخلص من اليهود الموجودين في أراضي ألمانيا أو أرض النقاء العرقي. وخصصت الحكومة النازية مكانًا احتياطيًا منعزلاً لتلك «الولاية اليهودية» المستقبلية قرب نيسكو، أو ما كان يعرف باسم بولندا الوسطى قبل الغزو. بيد أن البيروقراطية الألمانية المسؤولة عن إدارة المجال الحيوي

(1) Michael R. Marrus, **The Holocaust in History** (London: University Press of New England, 1987), p. 41.

(2) Gerth & Mills, **From Max Weber**, p. 232.

(٣) النطق الصحيح للكلمة كما سمعته على مدار سنوات في ألمانيا هو «آيشمان»، لكنني آثرت استخدام النطق الشائع منعًا لكل لبس [المترجم].

البولندي السابق اعترضت على تلك الخطة، حيث كان لديها ما يكفي من المشكلات الخاصة بالتعامل مع اليهود المحليين. ولذا قضى آيخمان عامًا بأكمله في إعداد «**خطة مدغشقر**»[1]، ومع هزيمة فرنسا، أصبح من الممكن تحويل هذه المستعمرة البعيدة إلى الولاية اليهودية التي لم تفلح إقامتها في أوروبا. بيد أن مشروع مدغشقر كان هو الآخر محكومًا عليه بالفشل بسبب المسافة الهائلة، وحجم السفن اللازمة لهذا الغرض، إضافة إلى وجود الأسطول البريطاني في أعالي البحار. في الوقت نفسه، أخذ المجال الحيوي الاستعماري في الاتساع، وتزايدت أعداد اليهود الخاضعين للنفوذ الألماني، وبات «**مشروع أوروبا النازية**»، وليس «**دولة الرايخ الموحدة**»، إمكانية واقعية أكثر فأكثر. رويدًا رويدًا، ولكن بلا هوادة، تحول الحلم بتأسيس دولة الرايخ التي ستدوم ألف عام إلى الحلم بأوروبا التي ستخضع للحكم الألماني. عندئذ لم يكن بإمكان الخطة التي كانت تهدف إلى جعل «**ألمانيا خالية من اليهود**» إلا أن تواكب الأحداث، وشيئًا فشيئًا، وبصورة تدريجية للغاية، تحولت الخطة إلى مشروع يطمح إلى جعل «**أوروبا خالية من اليهود**». ولم يكن لخطة مثل خطة مدغشقر، رغم إمكانية تنفيذها، أن تُرضي مثل هذه الطموحات الجامحة - رغم وجود دليل، كما يقول إبرهارد جيكل، يؤكد أنه حتى عام ١٩٤١، عندما توقع هتلر هزيمة الاتحاد السوفيتي خلال أسابيع، كان يُشار إلى المجال الحيوى الروسي خلف حدود مدينتي أستراخان وأرخانجلسك على أنه المزبلة النهائية لجميع اليهود في أوروبا تحت السيادة الألمانية. ومع تأخر هزيمة روسيا، وإخفاق البدائل المطروحة في التعامل مع المشكلة المتفاقمة، أصدر هاينرش هيملر أوامره في الأول من أكتوبر عام ١٩٤١ بوقف كافة عمليات الهجرة اليهودية. وظهرت وسيلة أكثر فاعلية في تنفيذ مهمة «**التخلص من اليهود**»، وكانت التصفية الجسدية أفضل الوسائل الممكنة والفعالة لتحقيق الغاية الأساسية والغاية الكبرى الجديدة. ولم يبق في الأمر سوى التنسيق بين الأقسام المختلفة للدولة البيروقراطية، والتخطيط الدقيق، وتجهيز التكنولوچيا المناسبة والمعدات الفنية، وإعداد الميزانية، وإحصاء الموارد اللازمة وحشدها. وواقع الأمر أن الموضوع كان مجرد إجراء روتيني بيروقراطي رتيب.

---

(١) ظهرت فكرة هذا المشروع عام ١٩٤٠، وكان الهدف منها ترحيل اليهود إلى جزيرة مدغشقر قرب السواحل الشرقية للقارة الإفريقية [المترجم].

ولعل أهم الدروس المستفادة من طرح فكرة «الطريق المتعرج إلى أوش?يتس» هو أن اختيار التصفية الجسدية لليهود جاء بعد أن نفدت سائر السهام، وأن التصفية الجسدية بوصفها الوسيلة المثلى للقضاء على اليهود كانت نتاجًا للإجراءات البيروقراطية الروتينية، فكانت مجرد عملية حسابية للوسائل والغايات، وتدبير الميزانية، والالتزام الكامل بالقواعد. وهذه النقطة تحتاج مزيداً من التوضيح، فهذا الاختيار كان نتيجة للمحاولات الجادة لإيجاد حلول عقلانية لمشكلات متتالية تظهر في ظروف وملابسات متغيرة. وقد تأثر هذا الخيار بالميل البيروقراطي المعهود إلى إزاحة الأهداف، وهذه مصيبة معتادة في الأعمال الروتينية في كافة الأنظمة البيروقراطية، فمجرد وجود موظفين مكلفين بأداء مهام معينة أدى إلى ظهور مبادرات أكثر وتوسع مستمر في الأهداف الأساسية. وهنا أكرر أن المهارة العالية كشفت عن قوتها الكامنة، وميلها الشديد نحو تطوير الهدف الذيڤيبرر وجودها.

وعليه فإن مجرد وجود مجموعة من الخبراء اليهود أوجد قوة حركية بيروقراطية معينة وراء السياسة النازية تجاه اليهود. فبينما كانت عمليات الترحيل والقتل الجماعي على أشدها، صدرت أوامر رسمية عام ١٩٤٢ تمنع اليهود الألمان من اقتناء الحيوانات الأليفة، ومن حلق رؤوسهم عند الحلاقين الآريين، ومن الحصول على العلامة الرياضية المميزة لدولة الرايخ. لم يتطلب ذلك أوامر عُليا بقدر ما كان يتطلب مجرد وجود الوظيفة نفسها للتأكد من أن الخبراء اليهود التزموا بتنفيذ إجراءات التمييز العنصرى[1].

لم تتعارض الهولوكوست في أية مرحلة من المراحل الطويلة المتعرجة التي مرت بها عملية التنفيذ مع مباديء العقلانية، ولم تتصادم فكرة «**الحل النهائي للمسألة اليهودية**» مع السعي العقلاني للتنفيذ الجيد والفعال للأهداف. بل نشأت هذه الفكرة عن اهتمام عقلاني حقيقي، وكانت نتاج منظومة بيروقراطية تتوافق معها في الطريقة والهدف. صحيح أنه جرى ارتكاب مذابح كثيرة، واعتداءات شعبية مدبرة، وجرائم قتل جماعي - وهي أمثلة ليست ببعيدة عن الإبادة - دون الحاجة إلى البيروقراطية الحديثة أو المهارات والتكنولوجيا التي تمتلكها أو الأسس العلمية التي تقوم عليها إدارتها الداخلية، لكن الهولوكوست كانت، وبكل وضوح، خارج طوق الفكر دون هذه البيروقراطية؛ لفم تكن الهولوكوست طوفانًا غير عقلاني من

(1) Browning, '**The German Bureaucracy**', p. 147.

بقايا بربرية ما قبل الحداثة التي لم تُستأصل شأفتها، بل كانت أحد الأبناء الشرعيين في دار الحداثة، كانت حقًا من هؤلاء الأهل الذين لا يشعرون بالألفة في أية دار أخرى.

لا أعني بذلك أن الهولوكوست كانت نتاجًا حتميًا للبيروقراطية الحديثة أو ثقافة العقلانية الأداتية التي تجسدها، أو أن البيروقراطية الحديثة لابد وأن تفرز ظواهر مماثلة للهولوكوست، بل ما أعنيه حقًا هو أن قواعد العقلانية الأداتية ليس بإمكانها وحدها أن تمنع مثل هذه الظواهر، فلا يوجد في هذه القواعد العقلانية ما يستبعد الأساليب المنهجية للهندسة الاجتماعية المشابهة للهولوكوست باعتبارها أساليب غير صحيحة، ولا يوجد في هذه القواعد ما يستبعد الأفعال التي نتجت عنها باعتبارها أفعالاً غير عقلانية. بل ونحن نذهب إلى أن الثقافة البيروقراطية تدفعنا إلى أن نرى المجتمع موضوعًا للإدراة، ومجموعة من المشكلات المتعددة التي لابد من حلها، أو طبيعة لابد من السيطرة عليها والتحكم فيها وتطويرها أو إعادة تشكيلها، أو هدفًا مشروعًا للهندسة الاجتماعية. وبوجه عام، تدفعنا الثقافة البيروقراطية إلى رؤية المجتمع بوصفه بستانًا لابد من تصميمه والحفاظ على رونقه بالقوة - حيث يتحرك الاتجاه الفكرى في أعمال البستنة إلى تقسيم النباتات إلى «**نباتات نافعة**» تستحق العناية و«حشائش ضارة» يجب اقتلاعها. هذه الثقافة هي النموذج السائد الذي أدى إلى إمكانية التفكير في الهولوكوست، وتطوير مراحلها، وتنفيذها في هدوء وسلاسة. ونحن نرى أن روح العقلانية الأداتية ونظامها البيروقراطي المؤسسي الحديث قد جعلا ابتكار الحلول على طريقة الهولوكوست ليس أمرًا ممكنا وحسب، بل وأمرًا معقولاً إلى حد كبير. كما نرى أنهما أسهما في زيادة احتمالية اختيار هذه الحلول على نحو يتجاوز مجرد العلاقة العارضة بقدرة البيروقراطية الحديثة على تنسيق عمل فريق كبير من أفراد على خُلق من أجل تحقيق أية أهداف، لاسيما الأهداف غير الأخلاقية.

الإنتاج الاجتماعي للامبالاة الأخلاقية

أوجز الدكتور سرڤاتيوس، محامي آيخمان في القدس، الحجة الرئيسة في دفاعه عندما قال: «ارتكب آيخمان أفعالاً يُكرَّم المرء على أدائها إذا انتصر، وتنصب له المشانق إذا انهزم». وهذه بالتأكيد إحدى أقوى العبارات اللاذعة في القرن العشرين لأنها لا تخفق مطلقًا في إثارة التفكير، وهي تبعث برسالة واضحة وبسيطة مفادها أن القوة تصنع الحق.

بيد أن هناك رسالة أخرى، وإن كانت ليست واضحة بالقدر نفسه، رغم أنها لا تقل سخرية، بل إنها أكثر خطورة، وهي أن آيخمان لم يفعل شيئًا يختلف اختلافًا جوهريًا عما فعله المنتصرون. فالأفعال ليس لها قيمة أخلاقية جوهرية، كما أنها ليست غير أخلاقية في حد ذاتها. فالتقييم الأخلاقي خارج لعبة الفعل نفسه، وهو يتحدد وفق معايير غير تلك التي تقود الفعل وتُشكله.

إن رسالة الدكتور سرڤاتيوس جد خطيرة. فإذا جردناها من سياقها، ودرسناها دراسة عامة وموضوعية، نجدها لا تختلف جوهريًا عما يقوله علم الاجتماع منذ زمن بعيد. إنها لا تختلف في واقع الأمر عن إدراكنا لمجتمعنا العقلاني الحديث، ذلك الإدراك الذي قلما يخضع للنقد والمراجعة. وهذا هو بالضبط السبب الذي يجعلها رسالة مؤلمة، فهي تكشف بوضوح حقيقة نُفضل السكوت عنها؛ وطالما يوجد قبول للحقيقة العامة على أنها بديهية وواضحة، فلا يوجد أية طريقة سوسيولوجية مشروعة تَحُول دون تكرار ما فعله آيخمان.

وكما يعلم الجميع الآن، فشلت كافة المحاولات التي تفسر الهولوكوست بأنها إحدى الفظائع التي ارتكبها مجموعة من المجرمين، والساديين، والمعتوهين، ومعدومي الضمير والأخلاق، فلم نعثر على دليل يثبت هذه الادعاءات من وقائع القضية، بل إن البحث التاريخي أكد الفشل الكامل لهذه الادعاءات والتفسيرات. ويوجز الباحثان چورچ كرين وليون رابوبرت التغير الحالي في التفسير التاريخي كما يلي:

«وفق المعايير الإكلينيكية التقليدية، لا يمكن اعتبار أكثر من عشرة بالمئة من فرق الإس إس «حالات شاذة غير سوية.» وهذه الملاحظة تتوافق والاتجاه العام لشهادات الناجين الذين أشاروا إلى أنه كان يوجد في معظم المعسكرات فرد أو بضعة أفراد من فرق الإس إس يتسمون بالهياج الوحشي السادي. ولا يعني ذلك أن الباقين كانوا دومًا أناسًا محترمين، ولكن سلوكهم كان على أقل تقدير مفهومًا للسجناء».

ونحن نذهب إلى أن أغلب أفراد الإس إس، والضباط والجنود، كان بمقدورهم، وبكل سهولة، اجتياز كافة الاختبارات النفسية المعتادة للقوات التي تلتحق بالجيش الأمريكي أو شرطة مدينة كانساس الأمريكية[1].

---

(1) Kren & Rappoport, **The Holocaust and the Crisis**, p. 70.

هذا التفسير يبعث على القلق الأخلاقي، فمعظم من شاركوا في الإبادة كانوا أناسًا أسوياء لهم القدرة على اجتياز أي اختبار نفسي بسهولة مهما كانت صعوبته. وهذا أمر يبعث على الحيرة على المستوى النظري أيضًا، لاسيما عندما نراه يلتحم بـ«الحالة الطبيعية» لتلك الهياكل التنظيمية التي نَسَّقت أفعال هؤلاء الأفراد الأسوياء في عملية الإبادة. ونحن نعلم علم اليقين أن المؤسسات المسؤولة عن الهولوكوست، حتى وإن ثبت أنها إجرامية، لم تكن مؤسسات مَرَضيَّة أو غير سوية بالمعنى السوسيولوچي الصحيح. والآن نرى أن الأفراد الذين خضعت أفعالهم لأسس ونظم إدارية لم ينحرفوا عن المقاييس المعروفة للحالة الطبيعية. ولذا لم يبق لنا خيار سوى أن نستعين بهذا التفسير التاريخي الجديد، وأن ندقق النظر في النماذج الطبيعية للفعل العقلاني الحديث، وهي نماذج نزعم أننا استوعبناها تمامًا. ونأمل بذلك أن نكشف النقاب عن الإمكانية الخفية التي ظهرت للعيان وأثارت المفاجآت في زمن الهولوكوست.

إن أصعب مشكلة واجهها مبتكرو فكرة «الحل النهائي»، وتمكنوا من حلها ببراعة، وصفتها هانا أرينت في عبارة شهيرة بأنها «كيفية القضاء على الرأفة الحيوانية التي يتأثر بها كافة البشر الأسوياء عندما يشاهدون الإيذاء الجسدي»[1]. إننا نعلم أن القتلة الذين شاركوا بصورة مباشرة في عمليات القتل الجماعي لم يكونوا ساديين شواذ أو متعصبين متطرفين. وبإمكاننا أن نفترض أنه كان لديهم النفور الإنساني الغريزي من الإيذاء الجسدي والتنكيل بالآخرين، بل كانوا يؤمنون بالتحريم العام لقتل النفس. إننا نعلم أيضًا، على سبيل المثال، أنه عندما انضمت إلى القتال وحدات المهام الخاصة «آينزتسجروبن» (Einsatzgruppen) وغيرها من الوحدات الأخرى التي كانت على مسافة قريبة من ساحة عمليات القتل، كان هناك حرص شديد على التخلص من كافة الأفراد ذوي الحمية الشديدة والانفعالية المشحونة والحماس الأيديولوچي المفرط، وذلك بالمنع أو بالطرد من الخدمة. كما نعلم أن المبادرات الشخصية لم تلق قبولاً، وأن جهدًا كبيرًا قد بذل حتى يتم تنفيذ المهمة برمتها في إطار عملي وغير شخصي تمامًا. ولذا خضعت المصالح والدوافع الشخصية بشكل عام للرقابة والعقاب، ولذا فإن من كان يرتكب جرائم القتل التي تتحكم فيها الأهواء

(1) Hannah Arendt, **Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil** (New York: Viking Press, 1964), p. 106.

والرغبات، بخلاف الجرائم المنظمة تنفيذاً للأوامر، كان يتعرض للمحاكمة والإدانة على أقل تقدير، تمامًا مثل القتل العمد أو القتل الخطأ. وقد عبر هاينرش هيملر في أكثر من مناسبة عن حرصه الشديد، الحقيقي في أغلب الظن، على الحفاظ على الاتزان العقلي والالتزام بالمعايير الأخلاقية لمرؤوسيه الذين كانوا يتعهدون كل يوم بمهام غير إنسانية. وكان هيملر يفتخر ويؤمن بأن الصحة العقلية والأخلاقية لمرؤوسيه كانت سليمة تمامًا. ولنعود مرة أخرى إلى ما تقوله هانا أرينت: «من منطلق الموضوعية والحيدة، تبرأت فرق «الإس إس» من الشخصيات «**الانفعالية**» مثل يوليوس شترايشر، ذلك «الأحمق الذي لم يدرك الواقع»[1]، وأيضًا من بعض الشخصيات المهمة في «الحزب التيوتوني الجرماني» ممن كانوا يتصرفون وكأنهم مخلوقون من طينة أخرى»[2]. لقد اعتمدت قيادات فرق «الإس إس» على الروتين التنظيمي والانضباط، وليس على الحماس الشخصي والولاء الأيديولوجي، وكان الإخلاص للمؤسسة هو الذي يكفل التفاني في تنفيذ المهام الملطخة بالدماء.

لم يكن من الممكن طرح فكرة «**القضاء على الرأفة الحيوانية**» وتنفيذها عن طريق إطلاق العنان للغرائز الحيوانية الدنيئة لأنها كانت ستفشل في أغلب الظن عند مقارنتها بإمكانات العمل التنظيمي، وما كانت كثرة القتلة الهائجين لتضاهي فاعلية البيرقراطية المنضبطة ذات التنسيق الصارم. ولم يكن من الواضح آنذاك على الإطلاق إذا ما كان يمكن الاعتماد على غرائز القتل والبطش لدى كل تلك الآلاف من الموظفين البسطاء والمتخصصين الذين لابد وأنهم قد تورطوا في الجريمة في ضوء حجمها الهائل في المراحل الإجرائية المختلفة. يقول هيلبرج:

لم يكن الجناة الألمان نوعًا خاصًا من الألمان... إننا نعلم أن طبيعة التخطيط الإدراي، وهيكل السلطة، ونظام الميزانية أمور تمنع الانتقاء والتدريب الخاص للموظفين. فأي عنصر من عناصر شرطة النظام كان يمكن أن يعمل حارسًا في أحد الأحياء اليهودية أو أحد

(١) يوليوس شترايشر (١٨٨٥ - ١٩٤٦) Julius Streicher، أحد أركان النظام النازي، ومؤسس جريدة «المهاجم» Der Strümer. لعبت جريدته دوراً بارزاً في آلة الدعاية النازية المعادية لليهود، وكان شعارها «اليهود مصيبتنا» (Die Juden sind unsere Unglück)، أما الصورة المجازية المحورية التي استخدمها شترايشر لإبراز خطورة اليهود في المجتمع الألماني فهي «عيش الغراب الجذاب المميت» [المترجم].

(2) Arendt, **Eichmann in Jerusalem**, p. 69.

القطارات، وأي محام في المكتب الرئيس لأمن دولة الرايخ كان يُفترض أنه يصلح للقيادة في وحدات القتل المتنقلة، وأي خبير مالي في المكتب الرئيس للإدارة والاقتصاد كان يصلح للخدمة في أحد معسكرات الموت. بعبارة أخرى، كان بإمكان أي من الموظفين الموجودين تنفيذ كافة العمليات الإجرائية المطلوبة[1].

فكيف تَحوَّل الألمان الأسوياء إلى جناة في جريمة كبرى؟ هذا السؤال أجاب عنه هربرت كلمان[2] عندما قال إن الوازع الأخلاقي ضد الفظائع العدوانية يميل إلى الاختفاء بمجرد تحقق ثلاثة شروط، جميعًا أو فرادى:

١- تفويض استخدام العنف من خلال الأوامر الرسمية الصادرة عن الجهات القانونية المعنية.

٢- تنميط العمل عبر الممارسات النظامية المنضبطة والتوزيع الدقيق للأدوار.

٣- تجريد ضحايا العنف من الصفات الإنسانية بواسطة التعريفات والمذاهب الأيديولوچية.

وسنخصص مساحة خاصة لتناول الشرط الثالث. أما الشرطان الأول والثاني فيبدو أنهما أصبحا شرطين بديهيين، وقد تناولناهما باستفاضة عند معالجتنا لمباديء الفعل العقلاني التي التزمت بها أعرق مؤسسات المجتمع الحديث التزامًا مطلقًا.

المبدأ الأول الذي يهمنا بكل وضوح هو الانضباط المؤسسي، أي ضرورة الالتزام بأوامر الرؤساء إلى حد استبعاد كافة الدوافع والمؤثرات الأخرى للفعل، إضافة إلى وضع الإخلاص للمؤسسة ونجاحها فوق كافة الاعتبارات والواجبات الأخرى. وتعد وجهات النظر والميول الشخصية من أبرز المؤثرات الخارجية التي تتدخل في روح الولاء للمؤسسة، ولذا من الواجب استبعادها والقضاء عليها. وبذلك يصبح الانضباط المثالي هو التماهي الكلي مع المؤسسة، وهذا لا يعني أي شيء سوى الاستعداد لمحو إنسانية الإنسان، ومحو هويته من الوجود، والتضحية بدوافعه الشخصية التي تتعارض وأهداف المؤسسة. والأيديولوچية المؤسسية ترى الاستعداد لمثل هذا النوع المتطرف من التضحية بالنفس فضيلة أخلاقية تلغي

---

(1) Hilberg, **The Destruction of the European Jews**, p. 1011.

(2) Cf. Herbert C. Kelman, **"Violence without Moral Restraint"**, Journal of Social Issues, vol. 29 (1973), pp. 29-61.

كافة الأوامر الأخلاقية الأخرى. ويصبح التمسك بهذه الفضيلة شرف الموظف، أو كما قال ڤيبر في عبارته الشهيرة: «شرف الموظف في قدرته على تنفيذ أوامر السلطات العليا بكل إخلاص كما لو كانت الأوامر تتوافق وقناعته العقلية، ولا يختلف الأمر إذا وجد الموظف الأوامر غير سليمة، أو إذا أصرت السلطات على الأوامر رغم اعتراضه عليها. «والموظف يرى في تنفيذه للأوامر «أعلى درجات الانضباط الأخلاقي وإنكار الذات»[(١)]. وبذلك أصبح نزع الشرعية عن كل ما يخالف القواعد التنظيمية الداخلية كمرجعية للصواب وحماية له هو أسمى الفضائل الأخلاقية، رغم ما ينطوي عليه ذلك من إنكار لمرجعية الضمير الإنساني. كما أن إصرار رئيس العمل على أنه هو وحده المسؤول عن أعمال مرؤوسيه - طالما أنهم ينفذون أوامره - يوازن المتاعب الناجمة عن ممارسة مثل هذه الفضائل في بعض الأوقات. إن مفهوم ڤيبر عن شرف الموظف يؤكد بشدة «**المسؤولية الشخصية الكاملة**» للقائد، وهي «مسؤولية لا يمكن، ولا يجب، أن يتنصل منها أو يلقي بها على غيره». وقد استحضر أوتو أوهلندورف هذا المعنى للمسؤولية بدقة عندما طلب إليه أثناء محاكمة نورمبرج أن يفسر عدم رفضه قيادة وحدات المهام الخاصة رغم أنه هو شخصيًا كان يستنكر جرائمها. لقد أدرك أوهلندورف أنه لو كشف ما حدث حتى يتبرأ من مسؤولية ارتكاب الجرائم التي قال إنه كان يستنكرها، «لوقع الاتهام ظلمًا» على مرؤوسيه. ويظهر أنه كان يتوقع أن المسؤولية الأبوية نفسها التي التزم بها تجاه مرؤوسيه كان سيلتزم بها رؤساؤه تجاهه، وهذا ما صرفه عن هموم الانشغال بالتقييم الأخلاقي لأفعاله، وهي هموم كان بوسعه أن يتركها لمن أصدروا إليه الأوامر. يقول أوهلندورف: «لا أعتقد أني في وضع يسمح لي بأن أحكم إذا ما كانت الإجراءات . . . أخلاقية أو غير أخلاقية . . . فأنا أخضع ضميري الأخلاقي إلى حقيقة واحدة، وهي أنني كنت جنديًا، وأنني كنت مجرد ترس بسيط في آلة ضخمة»[(٢)].

إذا كان الملك ميداس استطاع أن يحول كل شيء يلمسه إلى ذهب، فإن الإدارة المسؤولة عن فرق الإس إس استطاعت أن تحول كل شيء يقع في نطاقها، بما في ذلك الضحايا، إلى جزء متمم من سلسلة الأوامر، وإلى منطقة تخضع إلى قواعد الانضباط الصارم دون أن

(1) Gerth & Mills, **From Max Weber**, p. 95.

(2) Quoted after Robert Wolfe, **"Putative Threat to National Security at a Nurenberg Defence for Genocide"**, Annals of AAPSS, no. 450 duly 1980), p. 64.

تصغي إلى صوت الضمير الأخلاقي. فكانت الإبادة عملية مركبة اشتملت، كما يؤكد هيلبرج، على جرائم ارتكبها الألمان وأخرى ارتكبها الضحايا اليهود أنفسهم تنفيذًا لأوامر ألمانية اقترنت في أغلب الأحيان بالطاعة العمياء. وهنا يكمن التفوق التقني الأداتي العقلاني للقتل الجماعي على حالات الهياج الانفعالي للقتل المزاجي العشوائي. ورغم أن تعاون الضحايا مع المجرمين أمر لا يمكن تخيله، فقد كان جزءًا من خطة التعاون مع مسؤولي فرق الإس إس، وشرطًا مهمًا لنجاحها: «اعتمد جزء كبير من العملية كلها على تورط الجماعات اليهودية في الأعمال البسيطة على المستوى الفردي وعلى مستوى النشاط المنظم للمجالس اليهودية... إذ لجأ رؤساء العمل الألمان إلى المجالس اليهودية من أجل الحصول على المعلومات والمال والعمل وأفراد الشرطة، ولقد زودتهم المجالس اليهودية بكل هذه الوسائل ليلاً ونهارًا». هذا النجاح المذهل لقواعد السلوك البيروقراطي وصل إلى ذروته من خلال عدم الاعتراف بأي ولاء بديل أو أي وازع أخلاقي آخر، وشمل نجاح السلوك البيروقراطي الضحايا أنفسهم عبر توظيف مهاراتهم وجهدهم في حفر قبورهم بأنفسهم. وقد تحقق هذا النجاح – مثلما تحقق في الأنشطة المعتادة لكل نظام بيروقراطي آخر، سواء كان سيئًا أو صالحًا – من خلال عملية ذات شقين. يتمثل الشق الأول في تخطيط بنية الجيتو تخطيطًا جيدًا، بحيث تصبح كافة أعمال الرؤساء والمرؤوسين أعمالاً «وظيفية» موضوعية تخدم الأهداف الألمانية: «فكان كل شيء تم تصميمه للحفاظ على حيوية الجيتو وبقائه يخدم هدفًا ألمانيًا... وبذلك كانت الكفاءة اليهودية في تنظيم معيشة سكان الجيتو امتدادًا للكفاءة الألمانية، كما كانت الغلظة اليهودية في فرض الضرائب واستغلال العمالة تكريسًا لغلظة الإلزام الألمانية، حتى نظافة اليد اليهودية كان من الممكن أن تكون أداة في يد الإدارة الألمانية.» أما الشق الثاني فكان يتمثل في توخي الحذر بشدة في كل مرحلة من مراحل الطريق، فكانت تُوضع الضحايا في موضع اختيار يتوافق والمعايير العقلانية أو الفعل العقلاني، وفي موضع اختيار يتطابق فيه القرار العقلاني و«الخطة الإدارية». وقد «حقق الألمان نجاحًا ملحوظًا عندما قاموا بترحيل اليهود على مراحل لأنهم أدركوا أن كل يهودي ينتظر دوره في الترحيل سيُحكِّم عقله، ويسلم بأنه لابد من التضحية بالقليل من إخوانه لإنقاذ الكثيرين»[1]. بل إن الذين تم ترحيلهم كان لديهم الفرصة في

---

(1) Hilberg, **The Destruction of the European Jews**, pp. 1036-8, 1042.

واقع الأمر لتوظيف عقلانيتهم للغاية نفسها، أما غرف الغاز التي كانت تسمى تضليلاً «أدشاش» فكانت ملاذًا كريمًا بعد معاناة لعدة أيام في عربات الحيوانات القذرة المزدحمة. أما الذين أدركوا الحقيقة، ولم تسيطر عليهم أية أوهام، فكان لا يزال لديهم الاختيار بين موت «سريع غير مؤلم» وموت تسبقه آلام أخرى أعدت لمن لا يؤدون فروض الولاء والطاعة. ولم يقتصر الأمر على الاستفادة من المظاهر الخارجية لبنية الجيتو المفروضة على الضحايا لتكون امتدادًا لآلة سفك الدماء، بل تم توظيف القدرات العقلانية «للموظفين» في استخراج سلوك مستمد من فكرة التعاون والولاء لأهداف بيروقراطية محددة.

الإنتاج الاجتماعي للعمى الأخلاقي

حتى الآن، حاولنا إعادة صياغة الآلية الاجتماعية الخاصة بمقولة «القضاء على الرأفة الحيوانية»، أي الآلية الاجتماعية لخلق سلوك لا يتوافق والوازع الأخلاقي الفطري، وهى آلية تُحول أفراد لا يتسمون بالفساد الأخلاقي بأي حال من الأحوال إلى قتلة أو شركاء عن وعى في جرائم قتل. بيد أن الهولوكوست تكشف عن آلية اجتماعية أخرى تنطوي على إمكانية أكثر شرًا، ومن خلالها يتورط في عملية الإبادة عدد أكبر من أفراد لم يواجهوا على الإطلاق أية صعوبة في الاختيار الأخلاقي، أو في منع تأنيب الضمير أثناء ارتكاب الجريمة. ففكرة الصراع حول القضايا الأخلاقية لم يكن لها وجود على الإطلاق، إما لأن الأبعاد الأخلاقية للفعل لم تكن واضحة بصورة مباشرة، أو لأن اكتشافها ومناقشتها قد مُنعا عن عمد؛ فالسمة الأخلاقية للفعل كانت غير واضحة أو محجوبة عن عمد.

ولنعُدْ مرة أخرى إلى كلام هيلبرج: «لابد أن نضع في الاعتبار أن معظم المسؤولين عن الإبادة لم يطلقوا النيران على الأطفال اليهود، ولم يلقوا الغاز في غرف الغاز... فمعظم البيروقراطيين يعدون التقارير والمذكرات، ويضعون الخطط، ويتحدثون عبر الهاتف، ويشاركون في المؤتمرات. إنهم يستطيعون أن يدمروا شعبًا بأكمله دون أن يتحركوا من مكاتبهم»[1]. ولو أنهم كانوا يدركون المحصلة النهائية لهذا الانهماك الوظيفي الذي لا يبدو في ظاهره أي ضرر، لظل هذا الإدراك في أفضل الأحوال سرًا مكتومًا في صدورهم. كان من الصعب عليهم رصد أية علاقات سببية بين ما يقومون به

(1) Hilberg, **The Destruction of the European Jews**, p. 1024.

وبين جرائم القتل الجماعي، ولم يكن الميل الإنساني الطبيعي لتجنب القلق المفرط وعدم الاكتراث بالمسلسل الطويل للأحداث وتطورها عيبًا أخلاقيًا. ولكى نفهم كيف كان هذا العمى الأخلاقي الفظيع أمرًا ممكنًا، علينا أن نتخيل عمالاً يعملون في مصنع أسلحة وقد فرحوا بمبيعات جديدة ضخمة تضمن استمرار مصنعهم في «**عمليات الإعدام**»، وهم في الوقت نفسه ينوحون بكل أسى على المذابح التي يرتكبها الإثيوبيون والإريتريون ضد بعضهم البعض. علينا أن نتصور كيف أن «**انخفاض أسعار السلع**» يزف إلى العالم بشرى سارة، وفي الوقت نفسه، وبالقدر نفسه، يتحسر العالم بكل أسى على «**موت الأطفال الأفارقة جوعًا**».

طرح جون لاكس منذ بضعة سنوات مفهوم «وساطة الفعل»، بمعنى قيام شخص آخر أو شخص وسيط بأفعال تَخُصني، فيقف حائلاً بيني وبين أفعالي، بحيث يستحيل أن تقع الأفعال في إطار تجربتي بصورة مباشرة. ورأى لاكس أن هذه الظاهرة هي إحدى أبرز السمات الرئيسة للمجتمع الحديث. فهناك مسافة كبيرة بين النوايا والتنفيذ، إذ يفصل بينهما عدد هائل من الأفعال الدقيقة والوسطاء، مما يجعل «الفاعل الوسيط» يحجب نتائج الفعل عن فاعل الفعل.

ينجم عن كل ذلك مجموعة كبيرة من الأفعال يقوم بها الإنسان دون وعى، ويرى الشخص الذي نُفذت الأفعال نيابة عنه أنها محض خيال أو كلام فحسب، وهو لن يعترف بها لأنه لم يفعلها بنفسه. أما الشخص الذي قام بها في الواقع، فسيراها دائمًا باعتبارها أفعال شخص آخر، وسوف يرى نفسه مجرد أداة بريئة تخضع إلى إرادة غير إرادته.

يترتب على انعدام مباشرة الفاعل لأفعاله التحرك في فراغ أخلاقي حتى وإن كان الفاعل أحسن الناس خلقًا. فالإدراك النظري المجرد للشر ليس هاديًا مرشدًا أو دافعًا كافيًا. ولا غرابة أن أناس صالحين يصدر عنهم سلوكيات وحشية قاسية أغلبها عن غير عمد، بل تكمن الغرابة في أننا لا نعجز عن إدراك الأفعال الخطأ أو حالات الظلم الشديد عندما نراها أمام أعيننا. إن ما يثير دهشتنا هو كيف أنها حدثت ولم يقترف أي منا ظلمًا بحق أحد . . . من الصعب أن نقبل بأنه لا يوجد في الغالب شخص أو مجموعة قامت

بالتخطيط لها أو تسببت في وجودها. والأصعب من ذلك أن نرى كيف أن أفعالنا، من خلال أثرها البعيد، تتسبب في عذاب الآخرين وشقائهم[1].

عندما تزداد المسافة الفيزيائية أو النفسية، أو كلاهما، بين الفعل والعواقب المترتبة عليه يحدث تعليق للوازع الأخلاقي، بل تتلاشى القيمة الأخلاقية للفعل، وتختفي كافة ألوان الصراع بين فكرة مكارم الأخلاق وانعدام أخلاقية العواقب الاجتماعية للفعل. وهنا يتوارى الصراع الأخلاقي ويختفي، وقلما توجد فرصة للمراجعة والاختيار الأخلاقي الواعي طالما أن أغلب الأفعال الاجتماعية المهمة تتم عبر سلسلة طويلة من التبعية الوظيفية السببية المعقدة.

ثمة أثر مشابه على قدر مماثل من الأهمية، وأعني بذلك الإخفاء النفسي للضحايا أنفسهم، وهو بكل تأكيد أحد العوامل الحاسمة المسؤولة عن تصاعد الخسائر البشرية في الحرب الحديثة. ويرى فيليب كابوتو أن مسألة الحرب «تبدو مسألة مسافة وتكنولوچيا. إنك لا يمكن أن تفشل أبدًا إذا قتلت الناس عن بعد باستخدام أسلحة متطورة»[2] فمن خلال القتل «عن بعد»، قد تظل العلاقة بين القتل والأفعال البريئة مجرد فكرة نظرية بحتة، لاسيما الأفعال التي تقتصر على سحب الزناد أو تشغيل التيار الكهربي أو الضغط على زر لوحة مفاتيح الحاسب الآلي. هذا الأمر يؤكده انعدام التوازن بين العواقب والسبب المباشر، وهو يتحدى بوضوح الفهم المترسخ في التجربة العامة. وعليه أصبح من الممكن أن يقوم طيار بإلقاء قنبلة على هيروشيما أو دريسدن، وأن نتفوق في أداء المهام التي توكل إلينا في قاعدة صواريخ موجهة، وأن نبتكر أنواعًا أكثر تدميرية من الرؤوس النووية، كل ذلك دون قدح للاستقامة الأخلاقية أو الاقتراب من حافة الانهيار الأخلاقي - لقد كان عدم رؤية الضحايا عاملاً مهمًا أيضًا في التجارب الفظيعة التي أجراها ميلجرام. فإذا وضعنا ما يحدثه خفاء الضحايا في الاعتبار، لن يستعصي علينا فهم التحولات المتتالية في تكنولوچيا الهولوكوست. ففي مرحلة الاستعانة بوحدات المهام الخاصة، كان الضحايا يساقون إلى المدافع الرشاشة، ويطلق عليهم النار على مدى مباشر. ورغم المحاولات التي

(1) John Lachs, **Responsibility of the Individual in Modern Society** (Brighton: Harvester, 1981), pp. 12-13, 58.

(2) Philip Caputo, **A Rumour of War** (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1977), p. 229.

بُذلت من أجل إبعاد الأسلحة لأكبر مسافة ممكنة عن الخنادق التي كان تسقط فيها القتلى، كان القتلة يواجهون صعوبة بالغة في تجاهل العلاقة بين إطلاق الرصاص والقتل. ولذلك رأى المسؤولون عن الإبادة أن هذا الأسلوب بدائي، ويعوزه الكفاءة، ويمثل خطراً على الروح المعنوية للجنود. ولذا عكفوا على البحث عن أساليب بديلة تَحُول دون رؤية القتلة للضحايا. وقد تحقق مرادهم، وتوصلوا إلى اختراع غرف الغاز المتنقلة، ثم غرف الغاز الثابتة، وهي أعظم اختراع ابتكره النازيون آنذاك لأنها اختزلت دور القاتل إلى دور «**عامل الصحة العامة**» الذي يعهد إليه تفريغ كيس من «**المواد الكيميائية المعقمة**» من خلال فتحة في سقف مبنى دون أن يزوره أبداً.

يُعزى النجاح الإداري والفني للهولوكوست في جانب منه إلى الاستخدام الجيد لما يسمى «**أقراص النوم الأخلاقي**»، وهي أقراص وفرتها البيروقراطية والتكنولوچيا الحديثة، وكان أشهرها الإخفاء الطبيعي للعلاقات السببية في نظام معقد للتفاعل وإخفاء النتائج الأخلاقية البشعة بحيث لا يستطيع الفاعل رؤيتها. بيد أن النازيين تميزوا في استخدام طريقة ثالثة ليست من ابتكارهم هي الأخرى، لكنهم طوروها إلى درجة لم يسبق لها مثيل، وأعني بذلك إخفاء إنسانية الضحايا.

طرحت الباحثة هلن فاين مفهوم «**عالم الالتزام**»، وهو عبارة عن جماعة من الناس تربطهم التزامات متبادلة لحماية بعضهم البعض، وتوحدهم مرجعية مقدسة أو إله مقدس[1]. هذا المفهوم أسهم كثيراً في إبراز العوامل الاجتماعية والنفسية القابعة وراء الفاعلية المفزعة الناجمة عن إخفاء إنسانية الضحايا، ويشير «عالم الالتزام» إلى الحدود الخارجية للفضاء الاجتماعي الذي تُطرح فيه القضايا الأخلاقية بأي شكل وبأي معنى. وخارج هذا العالم، لا تكون الوصايا الأخلاقية ملزمة، ولا يُقام وزن للتقييم الأخلاقي، ولا يبقى سوى طرد الضحايا من عالم الالتزام حتى يتسنى إخفاء إنسانيتهم.

إن الرؤية النازية للعالم تنطلق من قيمة سامية فريدة ووحيدة هي حقوق الأمة الألمانية، وهذه الرؤية تستوجب حرمان اليهود من انتمائهم للأمة الألمانية ومجتمع الدولة حتى يتسنى استبعادهم من عالم الالتزام. ويصف هيلبرج هذه المصيبة في عبارات لاذعة

(1) Fein, **Accounting for Genocide**, p. 4.

وموجعة: «في أوائل عام ١٩٣٣ تحدد مصير اليهود الأوروبيين عندما كتب أول موظف أول تعريف في القانون الحكومي للشخص الذي «**لا ينتمي إلى الجنس الآري**»[1]. لكن ضمان تعاون الأوروبيين غير الألمان، أو حتى مجرد اللامبالاة والصمت من جانبهم، كان يحتاج أكثر من ذلك. فإذا كان سلخ اليهود من هويتهم الألمانية يبدو أمرًا كافيًا لفرق الإس إس الألمانية، فإنه لم يكن كافيًا بشكل واضح للأمم التي لم تجد أسبابًا تجعلها تخشى إدعاءهم باحتكار الفضيلة الإنسانية وتحتقره، حتى وإن استهوت هذه الأمم أفكار حكام أوروبا الجدد. وما إن تحول الهدف من مجرد جعل «ألمانيا خالية من اليهود» إلى مشروع يطمح إلى جعل «**أوروبا خالية من اليهود**»، كان لابد من طرد اليهود واقتلاعهم من الأمة الألمانية عبر نزع صفاتهم الإنسانية كُلِّيةً. ومن ثم، ظهرت عبارة هانز فرانك المفضلة «**اليهود والقمل**»، وهي تشير إلى تغير في البلاغة يعكس تحويل المسألة اليهودية من سياق الدفاع العرقي عن النفس إلى الخطاب اللغوي الذيڤيبرز «**النظافة الشخصية**» و «**الصحة السياسية العامة**». ناهيك عن ملصقات جدران الأحياء اليهودية وتحذيراتها من حمى التيفوس، وإصدار «الشركة الألمانية لمكافحة الآفات» الأوامر بتفويض المواد الكيميائية بتنفيذ المهمة الأخيرة.

العواقب الأخلاقية لسيرورة التهذيب الحضاري

رغم وجود صور سوسيولوجية كثيرة لفكرة سيرورة التهذيب الحضاري الغربي، فإن أكثرها شيوعًا وشهرة ترتكز إلى قاعدتين أساسيتين: أولاً، كبت الدوافع غير العقلانية المضرة بالعلاقات الإنسانية الاجتماعية، وثانيًا، القضاء على العنف من الحياة الاجتماعية تدريجيًا ولكن أيضًا بلا هوادة، أو لنكون أكثر دقة، تركيز العنف في قبضة الدولة وتوظيفه في حماية محيط المجتمع القومي وأوضاع النظام الاجتماعي. وتلتقي هاتان القاعدتان الرئيستان في تصور المجتمع المتحضر على الأقل في شكل مجتمعنا الغربي الحديث باعتباره في المقام الأول قوة أخلاقية، ومنظومة من مؤسسات تتعاون وتتكامل مع بعضها البعض في سبيل إقرار النظام وسيادة القانون، ومن ثم توفير الظروف اللازمة للسلم الاجتماعي والأمن الذاتي الذي لم توفره مجتمعات ما قبل الحضارة إلا على نحو ضئيل.

---

(1) Hilberg, **The Destruction of the European Jews**, p. 1044.

هذا التصور ليس مضللاً بالضرورة، لكنه يبدو في ضوء الهولوكوست تصوراً متحيزاً بالطبع. ففي الوقت الذي يفتح فيه هذا التصور أبواب المراجعة والنقد للتيارات المهمة في التاريخ الحديث، فإنه يغلق باب النقاش أمام تيارات لا تقل أهمية. إن تركيز هذا التصور على مظهر واحد من مظاهر الحركة التاريخية يرسم خطًا عشوائيًا فاصلاً بين الحالة السوية والحالة الشاذة. فمن خلال نزع الشرعية عن بعض مظاهر الحضارة التي تعود إلى ما كانت عليه إذا زال المانع، يَدَّعي هذا التصور باطلاً أن هذه المظاهر ذات طبيعة عرضية عابرة، ويخفي في الوقت نفسه التناغم المثير بين أبرز سمات هذه المظاهر وبين الافتراضات المعهودة للحداثة الغربية. بعبارة أخرى، يصرف هذا التصور الانتباه عن استمرارية الإمكانية التدميرية لفكرة سيرورة التهذيب الحضاري، ويكمم الأفواه، ويهمش النقاد الذين يصرون على إزدواجية المنظومة الغربية الاجتماعية الحديثة.

ونحن نذهب إلى أن الدرس الرئيس للهولوكوست هو ضرورة تناول النقد بجدية، ومن ثم توسيع النموذج النظري لفكرة سيرورة التهذيب الحضاري بحيث يشمل جنوح المشروع الحضاري نفسه إلى الحط من قدر الدوافع الأخلاقية للعمل الاجتماعي وإقصائها وإلغاء شرعيتها. إننا بحاجة إلى النظر في الدليل الذي يقول إن سيرورة التهذيب الحضاري هي عملية فصل استخدام العنف وانتشاره عن الحسابات الأخلاقية، إنها تحرير شهوات العقلانية من تطفل الأعراف الأخلاقية أو الوازع الأخلاقي. فإذا آمنا بأن ترويج العقلانية إلى حد إقصاء المعايير البديلة للفعل، لاسيما الجنوح إلى ربط استخدام العنف بالحسابات الرياضية العقلانية، هو السمة الرئيسة للحضارة الغربية الحديثة، فينبغي الاعتراف بأن الظواهر المماثلة للهولوكوست هي نتائج شرعية لعملية التحضر وإمكاناتها الدائمة.

وعندما نقرأ من جديد تحليل ڤيبر لآلية الترشيد وشروطها من أجل إمعان الفكر والمراجعة، نجده يكشف عن هذه العلاقات المهمة التي لم تنل الاهتمام الكافي حتى الآن. إننا نرى بكل وضوح أن شروط السلوك العقلاني للعمل تشبه الفصل المخزي بين البيت والعمل أو بين الدخل الخاص ومال الدولة، وهي في الوقت نفسه عوامل قوية تفصل العمل العقلاني الأداتي عن التفاعل مع عمليات تحكمها قواعد (غير عقلانية كما يسمونها). ومن ثم فإن شروط السلوك العقلاني هي تحصين ضد التأثير الذي يحكم مباديء التعاون المشترك، والتضامن، والاحترام المتبادل، إلى غير ذلك من المباديء التي

تسود العلاقات التراحمية. فلا غرابة أن هذه الفضيلة العامة للعقلانية اكتسبت صبغة قانونية ومؤسسية في البيروقراطية الحديثة، وعند إعادة قراءة هذه النزعة العقلانية، وإعادة النظر فيما مضى، يتضح أن كتم أنفاس الأخلاق هو اهتمامها الرئيس، بل هو في واقع الأمر الشرط الأساسي لنجاحها كأداة للتنسيق العقلاني للفعل. هذه النزعة تكشف قدرتها على إيجاد حلول على شاكلة الهولوكوست، وتواصل مهامها اليومية في حل المشكلات على نحو عقلاني معصوم من الخطأ.

وفق هذه الخطوط المطروحة، تستوجب إعادة التنظير لمفهوم سيرورة التهذيب الحضاري تغييراً في علم الاجتماع نفسه. فقد توافقت منهجية علم الاجتماع والمجتمع الحديث الذي كان محل دراسته وتنظيره، بمعنى أن علم الاجتماع كان يربطه علاقة المحاكاة بموضوع الدراسة، أو أنه كان يرتبط بالصور الخيالية للموضوع الذي بناه وقَبِل به إطاراً لخطابه. وفي إطار القواعد الملزمة لهذا الخطاب، حرص علم الاجتماع على عدم طرح الإشكالية الأخلاقية في أي شكل غير الأيديولوچية التي يقرها المجتمع وإلا تعارضت مع الخطاب السوسيولوجي (العلمي العقلاني). فالحديث عن مفاهيم مثل «قدسية الحياة الإنسانية وحرمتها» أو «**الواجب الأخلاقي**» يثير الغرابة في الخطاب السوسيولوجي، والمكاتب البيروقراطية تستغرب هذا الحديث وتتخلص من مثل هذه المفاهيم!

وبمراعاة مثل هذه المباديء في الممارسة المهنية، لم يفعل علم الاجتماع شيئًا سوى أنه شارك في الثقافة العلمية، وهي جزء لا يتجزأ من عملية العقلنة والترشيد، ومن ثم لا يمكن لهذه المباديء أن تفلت من الفحص والمراجعة. لقد كشف الصمت الإلزامي للعلم بعد هذا العناء عن بعض جوانبه الأقل شهرة عندما وصف مشكلة زيادة أعداد الجثث وصعوبة التخلص منها في أوشڤيتس بأنها «**مشكلة طبية**». وليس من السهل أن نتجاهل تحذيرات فرانكلين ليتيل عن أزمة المصداقية التي تواجهها الجامعة الحديثة: «أي نوع من كليات الطب تلك التي تعلم فيها جوزف منجل وزملاؤه؟[1]. وأي نوع من أقسام علم الأنثروبولوجيا

---

(١) جوزف منجل (١٩١١ - ١٩٧٩) Josef Mengele، هو أحد المتخصصين البارزين في علمي الجينات وتحسين النسل، وأثناء خدمته بالجيش الألماني، حقق نجاحات عديدة، ونال أوسمة كثيرة، لكنه أصيب بجراح بالغة أنهت خدمته بالجيش. وفي عام ١٩٤٣، التحق منجل بمعسكر أوشفيتس-بيركناو، وعمل رئيسًا للأطباء في معسكر عائلات الغجر، ثم رئيسًا للأطباء في مستشفي الذكور في معسكر بيركناو، واستغل منجل هذه الفرص في إجراء =

تلك التي أعدت أعضاء هيئة تدريس «**معهد وراثة الأسلاف**» بجامعة ستراسبورج؟[1] فإذا أردنا أن نعرف لمن تقرع الأجراس، وإذا أردنا أن نتجنب إغراء الاستهانة بهذه الأسئلة باعتبار أنها ذات أهمية تاريخية وحسب، فلسنا بحاجة إلى بحث يتجاوز تحليل كولن جراى للقوة الدافعة وراء سباق التسلح النووى المعاصر: «بالضرورة يتسابق أهل العلم والتكنولوچيا في كل جانب حتى يقللوا من جهلهم، فالعدو ليس التكنولوچيا السوڤيتية، بل الحقائق الفيزيائية المجهولة التي تجذب الانتباه العلمي . . . والعلماء الذين يتمتعون بدافعية عالية وتقنية تنافسية وتمويل كاف سوف يبتكرون حتماً سلسلة غير نهائية من الأفكار المسلحة الجديدة أو المُعدَّلة»[2].

= تجاربه العلمية على الغجر، لاسيما دراسة مرض النوما أو سرطان الماء، والتوائم من أطفال الغجر، وتغيير لون العين. وقد توصل منجل إلى علاج لهذه الحالات، لكنه بنظر الكثيرين مجرم نازي جعل الإنسان مادة بشرية مستهدفة، بل يقال إنه كان أهم مورِّد لغرف الغاز والأفران، وقد خصَّصَ الباحث المصري رمسيس عوض فصلاً كاملاً عن جوزف منجل وتجاربه العلمية على الفتيات والأطفال وغيرهم في كتابه «**محرقة اليهود**» الصادر عن مكتبة الأنجلو المصرية عام ٢٠٠٦ [المترجم].

(1) Franklin M. Littell, **"Fundamentals in Holocaust Studies"**, Annals of AAPSS, no. 450 (July 1980), p. 213.

(2) Colin Gray, **The Soviet-American Arms Race** (Lexington: Saxon House, 1976), pp. 39, 40.

الفصل الثاني

الحداثة والعنصرية والإبادة (أ)

يبدو أن هناك علاقات سببية قليلة أوضح من العلاقة السببية بين معاداة السامية والهولوكوست. فعادة ما يقال إن يهود أوروبا قد قتلوا لأن الألمان وأعوانهم كانوا يكرهون اليهود، أي أن الهولوكوست كانت حصاداً لقرون طويلة من الاحتقان الديني، والاقتصادي، والثقافي، والقومي. وهذا هو أول تفسير يخطر ببالنا عند دراسة الهولوكوست، وهو تفسير يقبله العقل، بيد أن وضوح هذه الصلة السببية بين الهولوكوست ومعاداة السامية لا يفسر لنا شيئًا إذا دققنا النظر في الأمر.

نعلم الآن بفضل البحث التاريخي الدقيق أنه قبل صعود النازيين إلى السلطة، وعقب تسلمهم مقاليد الحكم في ألمانيا، لم تكن المعاداة الشعبية الألمانية لليهود شيئًا مذكوراً إذا ما قورنت بمعاداة اليهود في الدول الأوربية الأخرى. وقبل أن تضع جمهورية ڤايمار بزمن بعيد اللمسات النهائية لجهدها الرامي إلى إعتاق اليهود، كانت الجماعات اليهودية في أنحاء العالم تنظر إلى ألمانيا باعتبارها ملاذاً للمساواة والتسامح الديني والقومي. كما دخلت ألمانيا القرن العشرين وهي تحتضن أعداداً غفيرة من الأكاديميين والمتخصصين اليهود تفوق أعداد من هم في أمريكا أو بريطانيا هذه الأيام. فلم تكن المعاداة الشعبية لليهود منتشرة أو متوغلة، وقلما ظهرت في شكل اندلاع للعنف الشعبي كما كان الحال في أنحاء أخرى من أوروبا. كما اتضح أن المحاولات النازية الرامية لاستغلال مشاعر المعاداة الشعبية عبر بث مشاهد العنف ضد اليهود تأتي بنتائج عكسية، وتتطلب جهداً لمواجهتها. ويرى هينري فينجولد، أحد أعظم المؤرخين المتخصصين في دراسة الهولوكوست، أنه لو كان لدينا صناديق استطلاع للرأي العام من أجل قياس حدة الاتجاهات المعادية لليهودية أثناء حكم ڤايمار، لربما اكتشفنا أن كراهية الألمان لليهود أقل بكثير من كراهية الفرنسيين لهم»[1]. وحتى خلال الإبادة لم تتحول معاداة اليهود إلى قوة فاعلة ومؤثرة، وأغلب الظن أنها ساعدت بطريقة غير مباشرة في ارتكاب جرائم القتل الجماعي، وفي غرس الإحساس باللامبالاة في نفوس الألمان تجاه مصير اليهود، بوعي أو عن غير وعي. يقول

(1) Harry Feingold, **Menorah**, Judaic Studies Programme of Virginia Commonwealth University, no. 4 (Summer 1985), p.2.

نورمان كون: «لم يكن الناس على استعداد بالتحرك نيابة عن اليهود، وبالتأكيد كانت اللامبالاة السائدة، وسهولة تبرؤ الناس من اليهود ومصيرهم، نتاجًا للإحساس الخفي بأن اليهود مصدر للغموض والخطر إلى حد ما»[2]. أما ريتشارد روبنستين فيتجاوز هذه الرؤية إلى حد ما عندما يقول إن حالة اللامبالاة الألمانية، أي تعاون الألمان العاديين لصالح المُدَّعي، إن جاز التعبير، لا يمكن فهمها بحق إلا إذا طرحنا السؤال التالي: «هل كان معظم الألمان ينظرون إلى التخلص من اليهود باعتباره فائدة؟»[3] رغم ذلك، طرح مؤرخون آخرون تفسيرًا وجيهًا يتمثل في فكرة «**التعاون بعدم إبداء المقاومة**» وعدم الاحتياج إلى أية معتقدات عن طبيعة اليهود أو جوهرهم. وهنا يؤكد والتر لاكير أن عدد المهتمين بمصير اليهود كان قليلاً جدًا، فالناس كانت تواجه مشكلات أكبر من ذلك بكثير، بل لم يكن طرح هذا الموضوع مقبولاً، فالتفكير فيه لم يكن يغني أو يسمن من جوع، ولذا لم تكن مناقشة مصير اليهود موضع اهتمام، وتجاهلته الناس، والتزمت الصمت تجاهه حتى إشعار آخر»[4].

ثمة مشكلة أخرى تعجز عن مواجهتها معاداة اليهود كنموذج تفسيري للهولوكوست. فمنذ آلاف السنين، كانت معاداة اليهود في غالب الأمر ظاهرة عالمية، سواءً كانت هذه المعاداة اقتصادية أو ثقافية أو عرقية، معتدلة كانت أو متطرفة. ورغم ذلك، فإن الهولوكوست كانت حدثًا لم يسبق له مثيل. وكل مذبحة من مذابح الهولوكوست لها طابع فريد. فمهما بلغ ما سال فيها من دماء، فإنه يصعب مقارنتها بالمذابح الأخرى التي ارتكبت ضد جماعات صُنِّفت في الماضي على أنها جماعات إما غريبة أو معادية أو خطيرة. ولما كانت معاداة اليهود ظاهرة شائعة، فإنها لا تستطيع بمفردها أن تفسر الطابع الفريد للهولوكوست. ولكي نضع الهولوكوست في سياقها المركب، فلا يمكننا الجزم بأن معاداة اليهود كانت سببًا كافيًا لها، رغم أننا نقر بأنها كانت شرطًا أساسيًا لممارسة العنف ضد اليهود. ويرى نورمان كون أن السبب الواقعي وراء العنف ضد اليهود هو وجود مجموعة من «**محترفي قتل اليهود**» - وهذا أمر غير منفصل عن معاداة اليهود، لكنه متماثل معها لا

(1) Norman Cohn, **Warrant for Genocide** (London: Eyre & Spottiswoode, 1967), pp. 267-8.

(2) Feingold, Menorah, p. 5.

(3) Walter Laqueur, **Terrible Secret** (Harmondsworth: Penguin Books, 1980).

محالة - وبدون هذا السبب لم تكن معاداة اليهود، مهما بلغت حدتها، لتتحول أبداً إلى ممارسة العنف ضد جيرانٍ يهود.

ويبدو أن تفسير الإبادة على أنها انفجار عفوي صدر عن غضب عامة الناس هو أسطورة من الأساطير. واقع الأمر أنه لا توجد واقعة مثبتة قام فيها سكان إحدى المدن أو القرى بالاعتداء على جيرانهم اليهود والإجهاز عليهم. وهذه حقيقة حتى في العصور الوسطى... وفي العصور الحديثة لا يوجد دليل قاطع على تورط عامة الناس في شيء من هذا القبيل، وكانت الجماعات النظامية نفسها لا تتقن عملها إلا إذا التزمت بسياسة سلطة معينة واهتدت برعايتها[1].

يظل تفسير العنف ضد اليهود بوجه عام، والهولوكوست بوجه خاص، تفسيراً اختزاليًا ضعيفًا يفتقر إلى الأدلة، التاريخية منها والمعاصرة، طالما نظرنا إليه بوصفه بلوغ المشاعر المعادية لليهود مداها، أو باعتباره تجسداً لمعاداة اليهود في أشد صورها، أو على أنه انفجار صدر عن غضب عامة الناس ضد اليهود. فمعاداة اليهود وحدها لا تستطيع أن تفسر الهولوكوست، بل إن العداء في حد ذاته ليس تفسيراً جيداً لأية إبادة. وإذا كان صحيحًا أن معاداة اليهود قد لعبت دوراً، وربما دوراً أساسيًا، في التفكير في الهولوكوست وتنفيذها، فإن هناك حقيقة أخرى لا تقل وزنًا، وهي أن معاداة اليهود لدى القائمين بتخطيط الإبادة وإدارتها لابد وأنها كانت تختلف في بعض الجوانب المهمة عن معاداة اليهود لدى من نفذوا الإبادة، ومن تورطوا فيها، ومن شاهدوها ولزموا الصمت تجاهها. ولا مراء أن تحويل فكرة الهولوكوست إلى أمر واقع قد تطلب الجمع بين معاداة اليهود، أيًا كان نوعها، وعوامل معينة ذات طابع مختلف تمامًا. فالأجدر بنا أن نبحث الآليات الاجتماعية والسياسية القادرة على صياغة مثل هذه العوامل، وأن ندرس رد فعلها الانفجاري الكامن مع موروث العداء داخل الجماعات بدلاً من أن ننشغل بالبحث في خبايا النفس البشرية.

بعض خصوصيات انعزال اليهود

منذ أن ظهر مصطلح «**معاداة السامية**»، وشاع استخدامه قبيل نهاية القرن التاسع عشر، أصبح من المتعارف عليه أن الظاهرة التي يحاول المصطلح تسجيلها لها تاريخ طويل يعود

(1) Cohn, **Warrant for Genocide**, pp. 266-7.

إلى أزمنة سحيقة، وتبين أن لهذه الظاهرة استمرارية لم تنقطع عبر تاريخ معاداة اليهود والتمييز ضدهم على مدار ألفي عام. وهناك شبه إجماع بين المؤرخين على أن بداية معاداة السامية تعود إلى تدمير المعبد الثاني عام ٧٠ ميلادية وبداية الشتات الجماعي، وثمة دراسات أكثر أهمية تتناول جذور الآراء والممارسات المعادية للسامية في أزمنة سحيقة تعود إلى منفى العصر البابلي، إذ نشر المؤرخ السوفيتي سالومو لوريا في أوائل العشرينيات من القرن العشرين دراسة مثيرة للجدل حول المعاداة «**الوثنية**» للسامية.

إن مصطلح «معاداة السامية» غير دقيق من حيث الاشتقاق اللغوي لأنه يترك المشار إليه بصورة فضفاضة على وجه العموم دون تحديد دقيق، كما أنه يغفل تحديد الهدف الحقيقي لتجلياته الإقصائية. بل إن النازيين، وهم أفضل المتمرسين في معاداة السامية في التاريخ الحديث، لم يبالوا بهذا المصطلح أثناء الحرب عندما تحول الوضوح الدلالي للمصطلح إلى قضية سياسية خطيرة، حيث كان المصطلح يشير بصورة واضحة إلى بعض حلفاء ألمانيا المخلصين! وبوجه عام، لم تشهد الممارسة العملية أي جدل دلالي، وكان مفهوم الكلمة يصيب هدفه المحدد بلا أخطاء. وأصبح مصطلح «**معاداة السامية**» يشير إلى «معاداة اليهود»، وإلى الاعتقاد بأن اليهود جماعة غريبة معادية غير مرغوبة، كما أصبح يشير إلى الممارسات التي تنجم عن هذا الاعتقاد أو ترسخه في الأذهان.

ثمة اختلاف مهم بين معاداة اليهود وألوان العداء الأخرى بين الجماعات، فالعلاقات الاجتماعية التي ربما تشمل الأفكار والممارسات المرتبطة بمعاداة اليهود لم تكن أبدًا علاقات بين جماعتين وطنيتين قويتين تتنافسان على أساس التكافؤ والمساواة، بل كانت علاقات بين أغلبية وأقلية، بين مجتمع مضيف وجماعة صغيرة تعيش في كنفه وتحتفظ بهويتها المنفصلة. وهكذا أصبحت هذه الجماعة الصغيرة القطاع البارز من المعارضة، أي الآخر «هم» المنعزل عن الأنا الأصلية «نحن». وفي غالب الأمر، كانت معاداة اليهود تستهدف الغرباء الذين يثيرون الالتباس الدلالي والوهن النفسي، كما كانت تلبي حاجة الجماعات إلى وضع حدود قوية منيعة وفواصل واضحة على الدوام. وأغلب الظن أن حدة معاداة اليهود كانت تتناسب طرديًا مع أهمية وضع الحدود وقوتها[1]. وفي أغلب الأحيان،

(1) I [Zygmunt Bauman] have written more fully on this topic in **"Exit Visas and Entry Tickets"**, Telos, Winter 1988.

كانت معاداة اليهود أحد التجليات الظاهرية للرغبة في الحفاظ على الحدود وما تسببت فيه هذه الرغبة من قلاقل ومخاوف عملية.

ترتبط هذه السمات الفريدة لمعاداة اليهود ارتباطًا وثيقًا بظاهرة الدياسبورا أو الشتات اليهودي[1]. بيد أن الدياسبورا اليهودية تختلف هي الأخرى عن كافة ألوان الهجرة وأشكال إعادة التوطين الجماعي. ولعل أهم الخصائص الرئيسة البارزة للدياسبورا اليهودية هي الامتداد الهائل للزمن التاريخي الذي احتفظ خلاله هؤلاء «الغرباء في عقر الدار» بانعزالهم الذى اتسم بالاستمرارية الزمنية وتوافق الهوية الذاتية. ولذا، أخذت الجهود التي تعاملت مع الوجود اليهودي وقتًا كافيًا بأن تتراكم، وبأن تتأصل كطقوس رمزية ذات قدرات كامنة، وبأن تتزايد من تلقاء نفسها حتى أصبحت عملية الانعزال أكثر مرونة. وثمة خصوصية أخرى للدياسبورا اليهودية، وهي الصبغة العالمية للتيه اليهودي (homelessness)، ولعلها السمة الوحيدة التي تجمع بين اليهود والغجر. أما الارتباط الأصلي لليهود بأرض إسرائيل فقد بات ارتباطًا واهيًا عبر القرون، كما اختفت كافة أبعاد هذا الارتباط باستثناء الارتباط الروحي، وقد عارضت شعوب الدول الأوربية المضيفة هذا الارتباط الروحي عندما أصبحت أرض إسرائيل هي الأرض المقدسة بألف لام التعريف، وادعت هذه الشعوب بأحقيتها في هذه الأرض باسم أجدادهم المسيحيين، وذلك يعني أنه مهما بلغت معاداة الشعوب المضيفة للوجود اليهودي في بلادهم، فإنهم سيعادون بشكل أقوى الاستعادة السريعة للأرض المقدسة على أيدي أناس يرون أنهم مُدَّعين غير شرعيين.

هذا التيه الدائم المزمن لليهود كان جزءًا أساسيًا من هويتهم منذ بداية الدياسبورا تقريبًا. وقد استغل النازيون هذه الحقيقة كحجة أساسية ضد اليهود، واستغلها هتلر في إثبات صحة الادعاء بأن العداء لليهود يختلف اختلافًا جذريًا عن أنماط العداء التقليدية، وعن العداء بين الشعوب أو الأعراق المتنازعة.

---

(١) تناول عبد الوهاب المسيري مفاهيم مثل الدياسبورا اليهودية، والشتات اليهودي، والمنفى اليهودي، وانتشار الجماعات اليهودية، وكان يفضل الحديث عن «الجماعات اليهودية في العالم وانتشارها فيه»؛ ذلك لأن استخدام كلمات مثل «الشتات» و«المنفي» و«الدياسبورا» و«الهجرة» و«المهجر» له ظلال دينية تفترض علاقة كلية جمعية بين أعضاء الجماعات اليهودية وعلاقة قومية ما بينهم وأرض فلسطين [المترجم].

أوضح إبرهارد چيكل أن التيه الشامل والدائم لليهود دون سواهم هو الذي ميزهم في عيون هتلر عن كافة الشعوب الأخرى التي كان يكرهها ويتمنى أن يستعبدها أو يدمرها[1]. فقد رأى هتلر أن اليهود شعب بلا أرض، ولذا ليس بإمكانهم أن يلعبوا دوراً في الصراع العالمي للقوة في إطار الحرب التقليدية القائمة على غزو الأراضي، بل إنهم يلجؤون إلى المكر والخديعة ودسائس الظلام التي جعلتهم عدواً لدوداً مُخيفًا لا يمكن إشباع رغبته أو ترويضه، بل لابد من تدميره حتى يختفي ضرره[2].

بوجه عام، لم تكن خصوصية اليهود في أوروبا قبل بداية الحداثة عائقًا أمام اندماجهم في النظام الاجتماعي السائد، فالاندماج كان ممكنًا لأن حدة التوتر والصراع الناجمين عن عمليات وضع الحدود وحمايتها كانت بسيطة نسبيًا. بيد أن ما سَهَّل الاندماج هو طبيعة البناء الاجتماعي في عصر ما قبل الحداثة، فهو بناء قائم على تقسيم المجتمع إلى طوائف وطبقات اجتماعية كان الفصل بينها أمراً طبيعيًا. في هذا البناء، كان اليهود مجرد طائفة من الطوائف أو طبقة اجتماعية بين طبقات متعددة، وكان اليهودي يستمد هويته من الطبقة التي كان ينتمي إليها، أو من خلال المزايا التي كان يتمتع بها، أو الأعباء التي كانت تقع على عاتقه. وكان هذا هو العرف السائد الذي كان ينطبق على كل فرد من أفراد المجتمع. صحيح أن الجماعات اليهودية كانت منعزلة، لكن لم يكن ذلك مقصوراً عليها، وكانت الممارسات العامة للحفاظ على النقاء ومنع الاختلاط هي التي تحدد وضع اليهود، مثلما كانت تحدد وضع الجماعات والطوائف الأخرى، وتدافع عنها، وتضمن بقاءها. وكان القاسم المشترك بين هذه الممارسات، رغم تنوعها، هو خلق حيز من التباعد الآمن الذي لا يمكن تجاوزه قدر المستطاع، أي أن الفصل بين الجماعات كان يتحقق من خلال عدم الاحتكاك المباشر والحد الأدنى من صور الاحتكاك التي تكاد تخضع لرقابة وطقوس صارمة. وكان ذلك يعني تمييز الغرباء، أو التحريض على الانفصال الروحي بين الجماعات لمنع الاندماج الثقافي بينها، والحيلولة دون تسوية المعارضات الثقافية الناجمة عن هذا الانفصال.

---

(1) Eberhard Jackel, **Hitler in History** (Boston: University Press of New England, 1964).

(2) Cf. **Hitler's Secret Book** (London: Grove Press, 1964).

منذ آلاف السنين، كان الناس ينظرون إلى اليهودي على أنه شخص يعيش في ركن منعزل من المدينة، ويرتدي لباسًا مميزًا للغاية، شرعه القانون أحيانًا، لاسيما عندما فشل العرف الاجتماعي في متابعة الالتزام به. بيد أن انفصال مكان الإقامة لم يكن كافيًا، وكانت العلاقات الاقتصادية بين الأحياء اليهودية والمجتمع المضيف تتلاحم في أغلب الأحيان، مما استلزم الاحتكاك المباشر. ولذا كان من الضروري أن يصاحب التباعد المكاني طقوس مُقننة بدقة وإحكام حتى تظل مثل هذه العلاقات في إطار رسمي ووظيفي لا يمكن تجاوزه. أما العلاقات التي كانت تُبدي مقاومة لهذا الإطار الرسمي وهذا الاختزال الوظيفي فكانت ممنوعة أو غير مقبولة. وكما هو الحال في أغلب طقوس الحفاظ على الهوية داخل الطوائف والطبقات المنغلقة، سادت طقوس محاربة الاختلاط، وتحريم الزيجات المختلطة وتناول الطعام على مائدة واحدة، وكذلك كافة أشكال التبادل والاحتفالات باستثناء التعاملات الوظيفية الصارمة.

ويجدر بنا أن نشير إلى نقطة مهمة، وهي أن هذه الإجراءات العدائية الواضحة كانت أيضًا وسائل للتكامل الاجتماعي؛ إذ أزالت الخطر الذي يشكله **«الغريب في عقر الدار»** على الهوية الذاتية للمجتمع المضيف وتطوره الذاتي. إنها وضعت شروطًا جعلت إمكانية التعايش دون احتكاك أمرًا ممكنًا، وأرست قواعد سلوكية إذا أتقن المجتمع الالتزام بها، فإنه سينعم بالتعايش السلمي في أجواء مهددة بالصراع والانفجار. وقد أكد چورچ زيميل[(١)] أن النظام المؤسسي القائم على طقوس محددة حَوَّل الصراع إلى أداة تربط الأفراد بالمجتمع وتحقق التماسك الاجتماعي بينهم. وطالما احتفظت ممارسات الانفصال بقوة تأثيرها، فهي ليست بحاجة إلى دعم المواقف العدائية. فاختزال التجارة إلى مجرد عمليات تبادلية إجرائية صارمة لم يتطلب سوى الالتزام بالقواعد والتدريب على التأفف من انتهاكها، وكان ذلك يتطلب بالتأكيد قبول المضطرين إلى الانعزال بمكانة أدنى من مكانة أبناء المجتمع

(١) چورچ زيميل (١٨٥٨ - ١٩١٨) Georg Simmel، عالم اجتماع وفيلسوف وناقد ألماني، أثرت نظرياته في مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية، ويبدو تأثير زيميل واضحًا في فكر باومان وإحدى الصور المجازية المحورية في أعماله، وأعني بذلك صورة «الغريب» والتي كتب عنها زيميل في بداية القرن العشرين وأوضح علاقتها بالجماعات اليهودية في أوروبا، وقد طور عبد الوهاب المسيري هذه الصورة المجازية ووضعها في نموذج أكبر أطلق عليه «الجماعة الوظيفية» [المترجم].

المضيف، علاوة على قبولهم بسلطة المضيفين في تحديد مكانتهم، أو فرضها، أو تغييرها. وفي أغلب المراحل التاريخية للدياسبورا اليهودية، ظل القانون بشكل عام سلسلة من منح الامتيازات ونزعها. أما فكرة المساواة القانونية، لاسيما المساواة الاجتماعية، فلم تكن موضع نقاش، ولم تكن طرحًا عمليًا بأي حال من الأحوال، وحتى بداية الحداثة، كان انعزال اليهود لا يعدو أن يكون مثالاً على الاختلاف العالمي للطوائف والطبقات الاجتماعية التي تتألف منها سلسلة الوجود.

شذوذ اليهود من العالم المسيحي إلى الحداثة

بالطبع لا يعني التحليل الذي قدمناه أن انعزال اليهود لم يحظ باهتمام بين كافة حالات الانعزال، أو أنه لم يُطرح في إطار نظرى بوصفه حالة فريدة لها خصوصيتها الكاملة. فقبل عصر الحداثة، ساد الاعتقاد بين النخب المتعلمة في أوروبا بأن اليهود مثال للغرابة والشذوذ، وبأنهم كيان يتحدى الوضوح الإدراكي والانسجام الأخلاقي للكون. وكان هذا الاعتقاد شائعًا أيضًا بين رجال الدين المسيحي وعلماء اللاهوت والفلاسفة الذين انشغلوا مثلما انشغلت النخب المتعلمة بالبحث عن المعنى في العشوائية، وعن المنطق فى عفوية التجربة الحياتية. كان اليهود شيئًا غريبًا وشاذًا، فلم يكونوا من الوثنيين الكافرين، أو الهراطقة الضالين، فهم لم ينتموا إلى أي من هاتين الجبهتين اللتين يناضل العالم المسيحي من أجلهما، ولا يتوانى في الدفاع عنهما باستماتة حتى يدخلا حظيرة الإيمان. بل كان اليهود، إن جاز التعبير، مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء؛ فهم الآباء الأجلاء للعالم المسيحي، لكنهم كانوا أيضًا المنتقصين المبغضين له. فلا يمكن تفسير رفضهم للتعاليم المسيحية على أنه إحدى علامات الجهل الوثني الذي لا يلحق ضررًا بالغًا بحقيقة الدين المسيحي، ولا يمكن شطب هذا الرفض بوصفه من حيث المبدأ خطأ ارتكبه أحد الخراف الضالة ويمكن تصحيحه. فلم يكن اليهود ببساطة من الكافرين قبل إيمانهم أو بعده، بل هم أناس رفضوا، وهم في كامل وعيهم، أن يصدقوا الحقيقة الإلهية عندما واتتهم الفرصة. ومن ثم، فإن وجود اليهود ظل يزعزع حقيقة الرسالة المسيحية، والسبيل الوحيد لتبديد ما يثيرونه من مخاوف، أو على الأقل التقليل من خطورتها، هو تفسير المكابرة اليهودية بأنها نتيجة للمكر السيء، وسوء النية، والفساد الأخلاقي. وهنا نضيف

صورة مجازية أخرى سترد كثيراً في نقاشنا بوصفها أحد أبرز مظاهر معاداة اليهود وأهمها. فقد كان اليهود، إن جاز التعبير، متلازمين مع المسيحية في الامتداد والهدف، ولهذا السبب كانوا يختلفون عن كافة الجماعات الأخرى التي لم تندمج في العالم المسيحى وظلت تبعث على القلق. فبخلاف الجماعات المارقة الأخرى، لم يكن اليهود مشكلة محلية أو مشهد في قصة لها بداية محددة ونهاية مأمولة، بل كانوا رفقاء المسيحية على الدوام في كل مكان، كانوا بمثابة «القرين» أو «الأنا الأخرى الشعائرية» للكنيسة المسيحية.

لم تكن العلاقة بين المسيحية واليهود علاقة صراع أو عداء. وهذه حقيقة، لكنها كانت أكثر من مجرد حقيقة. فلم يكن للمسيحية أن تطور نفسها، وتمد سيطرتها، وتبسط نفوذها، دون حماية أسس الانفصال اليهودى، أي دون رؤيتها لنفسها وريثًا لبني إسرائيل. واقع الأمر أن المسيحية كانت تستمد هويتها الذاتية من انفصال اليهود، وأن هذه الهوية تمخضت من موقف اليهود الرافض لها، كما أنها استمدت قوتها المتزايدة من رفضها لليهود. وليس بإمكان المسيحية أن تضع الإطار النظري الذي يحدد وجودها إلا من خلال الإشارة إلى اليهود، ذلك لأن المسيحيين ينظرون إلى المكابرة اليهودية المتواصلة على أنها دليل بأن مهمة الرسالة المسيحية لم تكتمل. كما أن الاعتراف اليهودي بالخطأ، والتسليم بصدق الرسالة المسيحية، وربما الاعتناق اليهودي الجماعي للمسيحية في المستقبل، سيكون بمثابة الانتصار الحاسم للمسيحية[1]. من هذا المنطلق، ووفق الاعتقاد الحقيقي في فكرة «القرين» أو «الأنا الأخرى»، أصبغت المسيحية اليهود بصبغة أُخروية عندما أبرزت الوجود اليهودى وأهميته، وألبست اليهود لباس سحر شيطاني مخيف ما كان بوسعهم أن يلبسوه بدونها.

---

(١) عالج عبد الوهاب المسيري هذه الصورة المجازية بالتفصيل في موسوعته وأعماله، لكنه أبرزها من خلال مفهوم «الشعب الشاهد» الذي يشير في جانب منه إلى رؤية الكنيسة لليهود باعتبارهم الشعب الذي أنكر المسيح المخلص وصلبوه بدلاً من الإيمان به، لكنه يشير أيضًا إلى أن الوضع المتردي لليهود وتمسكهم بشعائر دينهم يجعلهم شعبًا شاهداً على صدق الكتاب المقدس وعظمة الكنيسة. ويرى المسيري أن مفهوم «الشعب الشاهد» قد تمت علمنته منذ بداية الحداثة بما يطلق عليه «الشعب العضوي المنبوذ»، وهو الأساس الفكري لمعاداة اليهود والصهيونية [المترجم].

لذا لم يكن وجود اليهود في العالم المسيحي، على أرضه، وفي تاريخه، وجوداً هامشياً أو عارضاً قط، ولم تكن خصوصيتهم مثل خصوصية أي من الأقليات الأخرى لأنهم كانوا جزءاً من الهوية الذاتية للمسيحية. ومن ثم، فإن الرؤية المسيحية لليهود تتجاوز التعميم بشأن ممارسات الإقصاء داخل المجتمع؛ فهي أكثر من مجرد محاولة تأسيس منظم لطقوس الخصوصية والتي كانت تنبثق من ممارسات الانفصال بين طوائف وطبقات المجتمع وتُشكلها أيضاً. فلم تكن الرؤية المسيحية لليهود تتعلق بالجذور العرقية أو العلاقات المتبادلة بين الجيران أو احتكاكاتهم، بل كانت تخضع لمنطق آخر تمثل في التطور الذاتي للكنيسة وبسط نفوذها العالمي، ومن ثم الاستقلال النسبي لما يسمى «**المسألة اليهودية**»[١] فيما يتعلق بنمط الحياة السائد ثقافياً واقتصادياً واجتماعياً، ومن ثم أيضاً السهولة النسبية التي كان يمكن من خلالها عزل هذه المسألة عن سياق الحياة اليومية وحمايتها من تقلبات التجربة اليومية. كان المسيحيون المضيفون يرون اليهود أهدافاً حقيقية للتواصل اليومي، وفي الوقت نفسه كانوا يرونهم تجسداً كاملاً لجماعة لها خصوصيتها في التعامل. هذه الرؤية الأخيرة لليهود لم تكن أساسية أو حتمية وفقاً للرؤية الأولى، وهذا بالطبع هو السبب وراء إمكانية فصلها نسبياً وبسهولة عن الرؤية الأولى وتوظيفها في الأفعال التي ترتبط بصورة فضفاضة، إذا ارتبطت أصلاً، بممارسات الحياة اليومية. ووفق رؤية الكنيسة لليهود، تبلورت معاداة اليهود بغض النظر عن الوضع الحقيقي لليهود في المجتمع. . . وأغرب ما في الأمر أن هذه المعاداة يمكن أن تظهر بين أناس لم يروا يهودياً في حياتهم قط، بل وفي بلدان لم يوجد بها يهود منذ آلاف السنين[٢]. واستمر هذا الوضع فترة طويلة بعد أفول السيطرة الروحية للكنيسة وغروب سطوتها على رؤية العالم، وورث عصر الحداثة الغربية نموذج «**اليهودي**» الذي لا علاقة له على الإطلاق باليهوديين واليهوديات ممن عاشوا في

---

(١) ظهرت هذه العبارة في بريطانيا العظمى في القرن الثامن عشر، ثم في فرنسا مع الثورة الفرنسية، ثم في ألمانيا عام ١٨٤٣ عندما نشر برونو باور كتاباً يحمل عنوانه هذه العبارة نفسها، وارتبطت العبارة بالقضايا والحلول المتعلقة بالوضع الاقتصادي والقانوني لليهود في أوروبا، كما كانت تشير إلى محاولة حل القضايا اليهودية بتأسيس دولة يهودية. وبين عامي ١٨٨٠ و١٩٢٠، تمثل حل المسألة في هجرة موجات كبيرة من يهود شرق أوروبا من المذابح الشعبية المدبرة إلى غرب أوروبا والولايات المتحدة، وانتهى جزء كبير من المسألة اليهودية بتصديرها إلى الشرق الأوسط وبتأسيس دولة إسرائيل [المترجم].

(2) Cohn, **Warrant for Genocide**, p. 252.

مدن هذا العصر وقُرّاه. فبعد أن لعب اليهودي النماذجي دور «القرين» أو «الأنا الأخرى» للكنيسة بنجاح، خضع «اليهودي النماذجي» لعمليات إعداد حتى يلعب دوراً مشابهاً في علاقته بالمؤسسات العلمانية الجديدة.

من أبرز سمات صورة اليهود وأخطرها في نظر الكنيسة المسيحية هي افتقارها المتأصل إلى المنطق والعقلانية. إنها صورة تجمع بين عناصر متنافرة يستحيل التوفيق بينها، وهذا التنافر المطلق هو ما يميز ذلك الكيان اليهودي الأسطوري. إنه كيان يجمع كافة العناصر المتنافرة ويجعلها قوة شيطانية خارقة تبعث على الانبهار الشديد والاشمئزاز الحاد في آن واحد، بل وتثير الخوف والفزع. هذه الصورة الأسطورية المتخيلة عن اليهود كانت أرض المعركة التي شهدت الجهاد الأبدي في سبيل الحفاظ على الهوية الذاتية للكنيسة وحدودها الزمانية والمكانية. وكان هذا الكيان الأسطوري مستودعًا دلاليًا يجمع بين مدلولات لا تجتمع، ومن ثم كان خصمًا طبيعيًا لأية قوة تحاول أن ترسم الحدود أو تضع معان لا تحتمل غير تفسير واحد. وارتبطت الصورة الأسطورية المتخيلة لليهودي بالكتلة اللزجة كما يقول سارتر، وبما هو مُوحل ومقزز كما تقول ميرى دوجلاس، وهي صورة مجازية تعكس تحدي اليهود لنظام الأشياء، وتعريضه للشبهة، أو الفضيحة، أو الخطر. إنها تجسيد وصورة مصغرة عن هذا التحدي الذي يتجلى في العلاقة المتبادلة بين الممارسة الثقافية العامة لرسم حدود الأشياء والإنتاج الكوني المماثل للطين المُوحل المُنتن، وقد تناولت هذه القضية باستفاضة في الفصل الثالث من كتابي «**الثقافة بوصفها مَمارسة عملية**».

هذه الصورة المتخيلة عن اليهودي تؤدي وظيفة بالغة الأهمية، فهي تشير إلى تجسيد اليهود للعواقب الوخيمة الناجمة عن انتهاك الحدود والخروج عن حظيرة الجماعة، كما أنها تعكس عواقب كل سلوك لا يلتزم بولاء لا تقيده شروط، واختيار لا يكتنفه غموض. فاليهودي هو النموذج الأصلي، والمثال الأول للانشقاق، والضلال، والشذوذ، والانحراف. هذا اليهودي المتخيل هو الدليل على اللامنطق الغريب للانحراف، وهو بذلك يشوه من البداية النظام الذي ظلت الكنيسة تحدده، وتسرده، وتمارسه. ولهذا كان اليهودى أحد أفضل حراس الحدود الذين يمكن الاعتماد عليهم في حفظ هذا النظام. لقد حملت الصورة المتخيلة عن اليهودى رسالة محددة، وهي أن البديل لهذا النظام هنا والآن ليس نظامًا جديدًا، بل الفوضى والخراب.

ونحن نذهب إلى أن شذوذ اليهود بوصفه نتاجًا ثانويًا لتأسيس الكيان الذاتي للكنيسة المسيحية وانتشار نفوذها كان سببًا رئيسًا في ظهور اليهود في مقدمة الشياطين الداخلية التي تسكن أوروبا. هذه الشياطين وصفها نورمان كون وصفًا بليغًا في دراس رائعة عن المطاردة الأوروبية للسحرة أصحاب الأفكار الهدامة، وكان من أبرز النتائج التي توصل إليها، ولاقت تأييدًا مطلقًا في عديد من الدراسات، هي الانعدام الواضح لوجود أية علاقة متبادلة بين حدة الذعر من السحرة والمخاوف اللاعقلانية بشكل عام من جهة وإنجازات المعرفة العلمية والمستوى العام للعقلانية اليومية من جهة أخرى. وواقع الأمر أن سطوة المنهج العلمي الحديث والخطوات القوية السريعة نحو ترشيد الحياة اليومية في السنوات المبكرة للعصر الحديث اقترنت بأكثر الأحداث ضراوة وعنفًا في التاريخ فيما يتعلق بتعقب السحرة وأصحاب الأفكار الهدامة. ويبدو أن اللاعقلانية التي انطوت عليها أساطير السحر واضطهاد السحرة كانت ترتبط بصورة فضفاضة بتخلف العقل بألف لام التعريف. كانت هذه اللاعقلانية، من جهة أخرى، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بحدة القلاقل والتمزقات التي أثارها أو أحدثها انهيار النظام القديم وظهور النظام الحديث. فقد اختفت نظم الأمن القديمة، وكانت نظم الأمن الجديدة تظهر ببطء، وكان من المستبعد أن تتمتع بالصلابة التي كانت النظم القديمة تتميز بها، ومن ثم انتهت الفروق والحواجز التي استمرت أزمنة طويلة، وانكمشت المسافات الآمنة، وخرج الغرباء من جحورهم، واختلطوا بالجيران، وفقدت الهويات الآمنة الثبات واليقين والاستقرار والدوام. أما ما تبقى من الحدود القديمة فكان يحتاج إلى دفاع مستميت، وكان لابد هذه المرة من رسم حدود جديدة تحدد الهويات الجديدة في ظل ظروف تتسم بالحركة الشاملة والتغير السريع. والأداة الرئيسة في تنفيذ هاتين المهمتين كان لابد وأن تكون الحرب ضد «**الطين المُوحل المُنتن**»، فهو العدو الحقيقي النماذجي الذي يهدد وضوح الحدود والهويات وأمنها. ولم يوجد مفر من هذه الحرب، واشتدت ضراوتها على نحو لم يسبق له مثيل لأن جسامة المهام الحديثة نفسها لم يسبق لها مثيل.

إن المشاركة الفعالة أو السلبية، المباشرة أو غير المباشرة، في الاهتمامات الشديدة التي أولاها العصر الحديث لرسم الحدود والحفاظ عليها، ظلت أبرز معالم الصورة الإدراكية التي تبناها المجتمع عن الجماعات اليهودية. ونحن ذهب إلى أن هذه الصورة الإدراكية تم تأويلها تاريخيًا بأنها «اللزوجة» الكلية للعالم الغربي، بمعنى أن اليهودي كان يتأرجح في

الغالب الأعم فوق كل متراس في كافة الصراعات التي مزقت المجتمع الغربي عبر تاريخه. إن مجرد استحضار هذا اليهودي الأسطوري - وهو يتبنى مواقف غير واضحة فوق متاريس عديدة مختلفة جرى تشييدها على خطوط مواجهة عديدة لا رابط بينها ظاهريًا- قد زاد من الحدة المجهولة المفرطة للزوجة اليهودية الموحلة المقززة. كانت الطبيعة اللزجة لليهودى غموضًا متعدد الأبعاد، وكان تعدد الأبعاد نفسه شذوذًا إدراكيًا إضافيًا لا وجود له في كافة الجماعات اللزجة الأخرى التي تمخضت عن صراعات الهوية (وكانت بسيطة ومحصورة ومنعزلة ومميزة من الناحية الوظيفية).

قدمٌ هنا وقدمٌ هناك فوق كل متراس

لكل ما سبق، ليس بإمكاننا التعامل مع ظاهرة معاداة اليهود على أنها أحد تجليات العداء الديني أو الثقافي أو القومي؛ فلم تكن معاداة اليهود أحد تجليات المصالح الاقتصادية المتعارضة، رغم أن هذه المصالح كانت تُستغل في إقامة الحجج التي تدعم ظاهرة العداء لليهود في عصرنا الحديث القائم على المنافسة، وهو عصر يتحدث بلغة جماعات المصالح واللعبة الصفرية. وقد وجدت معاداة اليهود تأييدًا كاملاً من أصحاب المصالح الذين استحوذ عليهم إثبات وجودهم وتحديد هوياتهم؛ فهي معاداة ناجمة عن رسم الحدود لا النزاع عليها. وهكذا فإن ظاهرة معاداة اليهود تتحدى التفسير القائم على مجموعة من العوامل المحلية المتوافقة، كما أن قدرتها المذهلة في خدمة أهداف ومصالح عديدة متباينة تكمن تحديدًا في شموليتها وعموميتها، وفي تجاوزها لملابسات الزمان والمكان. إنها تصلح تمامًا لخدمة كثير من القضايا المحلية المتعددة لأنه لا تربطها أية علاقة سببية بأية قضية. فكانت الصورة الإدراكية الخاصة بالجماعات اليهودية تتحور بما يتناسب مع ملابسات قضايا متباعدة، ومتناقضة غالبًا، ومحل خلاف شديد دائمًا. وكان هذا التحوير يعمل على تفاقم عدم الاتساق المتأصل في هذه الصورة الإدراكية، وهذا ما جعلها، رغم ذلك، نموذجًا تفسيريًا أكثر قبولاً وإقناعًا لأنه يعزز سطوتها الشيطانية، إن جاز التعبير. فما كتبه ليو بينسكر عام ١٨٨٢ عن اليهود لا يمكن أن يقال عن أية جماعة أخرى في العالم الغربى: «يرى الأحياء في اليهودي إنسانًا ميتًا، ويراه أهل البلد رجلا غريبًا ومتسكعًا متسولاً، ويراه الفقراء والمستغَلون مليونيراً، أما محبو الوطن فيرونه رجلاً

بلا وطن»[1]. أو ما قيل بصورة جديدة دون تغير يذكر عام ١٩٤٦: «إن اليهودي يمكن أن يكون تجسداً لكل شيء نحتقره ونخشاه ونزدريه، فهو المنذر بالثورة البلشفية ضد الأوضاع الاجتماعية والسياسية، لكنه في الوقت نفسه، وهنا تكمن المفارقة الغريبة، رمز الروح الليبرالية للديمقراطية الغربية الفاسدة. فعلى المستوى الاقتصادي، كان اليهودي رمز الرأسمالية والاشتراكية على السواء. كما كان اليهودي يُتهم بأنه داعية سلام كسول، لكنه كان أيضاً، بالمصادفة الغريبة، المُحرِّض الأبدي الذي يُشعل نيران الحرب»[2]. ناهيك عما كتبه وليام روبنستين مؤخراً في إشارة إلى بعد واحد فقط من أبعاد الطبيعة اليهودية اللزجة التي لا تعد ولا تحصى: «إن امتزاج معاداة اليهود التي كانت تستهدف عامة اليهود مع الأشكال المختلفة لمعاداة النخب اليهودية ربما ساعد على تفشي المعاداة الأوروبية لليهود بصورة غير معهودة. ففي حين كانت أفراد الجماعات الأخرى تتعرض للازدراء، إما لأنهم من عامة الناس أو لأنهم من علية القوم، كان من المحتمل أن تتعرض الجماعات اليهودية وحدها للازدراء لأنها تنتمي إلى عامة الناس وعلية القوم في آن واحد»[3].

الجماعة اليهودية كمنشورات زجاجية

قدمت آنا زوك، الأستاذة بجامعة لوبلين، دراسة حديثة تصف اليهود بأنهم «طبقة متنقلة»، فهم موضوع المشاعر والانفعالات التي تكنها الطبقات الاجتماعية العليا نحو الطبقات الدنيا، وهم أيضاً موضوع المشاعر والانفعالات التي تبديها الطبقات الدنيا نحو الطبقات الاجتماعية العليا»[4]. وتتناول زوك بالتفصيل الدقيق صراع الصور الإدراكية في بولندا القرن الثامن عشر كنموذج يعكس ظاهرة سوسيولوجية عامة ومهمة للغاية في تفسير معاداة اليهود؛ إذ كان اليهود البولنديون على وجه الإجمال خدماً للنبلاء والأعيان، وكانوا

(1) Quoted after Walter Laqueur, **A History of Zionism** (New York, 1972), p. 188.

(2) Max Weinreich, **Hitler's Professors**: The Part of Scholarship in Germanys Crimes against the Jewish People (New York: Yiddish Scientific Institute, 1946), p. 28.

(3) W. D. Rubinstein, **The Left, the Right, and the Jews** (London: Croom Helm, 1982), pp. 78-9.

(4) Anna Zuk, **"A mobile class. The subjective element in the social perception of Jews: the example of eighteenth century Poland"**, in Polin, vol. 2 (Oxford: Basil Blackwell, 1987), pp. 163-78.

يمارسون كافة الأعمال التي يشمئز منها عامة الناس ويبغضونها، وهي أعمال كان يتطلبها إحكام السيطرة الاقتصادية والسياسية للنبلاء وأصحاب الأراضي، مثل تحصيل الإيجار والتحكم في محاصيل الفلاحين وغلالهم. وذلك يعني أن اليهود كانوا يشكلون «**جماعات وسيطة**»، وكانوا بالمعنيين النفسي والاجتماعي «**دروعًا واقية**» لملاك الأراضي الحقيقيين. وقد تميز اليهود في أداء هذا الدور عن أية جماعة أخرى لأنهم لم يطمحوا - وما كان بوسعهم أن يطمحوا - إلى الترقي الاجتماعي الذي كان من الممكن أن يحققه لهم دورهم المهم. ولما كان اليهود عاجزين عن منافسة سادتهم على المستويين الاجتماعي والسياسي، ارتضوا بدلاً من ذلك قبول مكافآت مالية فحسب. ولذا لم يقتصر الأمر على كون اليهود أقل مكانة من سادتهم على المستويين الاجتماعي والسياسي، بل كان ذلك قدرهم المحتوم. وكان أصحاب الأراضي يعاملون اليهود مثلما كانوا يعاملون جميع الخدم الآخرين من طبقات المجتمع الدنيا، ولم تختلف صورة اليهود عند النبلاء عن النمط العام المبتذل المعروف عن الطبقات الاجتماعية الدنيا، فكان أصحاب الأراضي ينظرون إلى اليهود، مثلما كانوا ينظرون إلى الفلاحين وعامة الشعب من الحضر، على أنهم أناس يتسمون بالبربرية والقذارة والجهل والطمع، فجرى عزل اليهود تمامًا مثل عامة الناس الآخرين. ولما كان تجنب الاختلاط باليهود نهائيًا غير ممكن بسبب أهمية أدوارهم الاقتصادية، كانت هناك مراعاة دقيقة وصارمة لقواعد انفصالهم الاجتماعي. وبوجه عام، حظيت هذه القواعد باهتمام أكبر من أية علاقات طبقية أخرى لا يكتنفها غموض أو مشاكل.

بيد أن الفلاحين وعامة الشعب من الحضر كانوا يرون اليهود بصورة مختلفة تمامًا. فالوظيفة التي كان اليهود يؤدونها لأصحاب الأرض ومستغلي المنتجين الأصليين لم تكن في الأصل مجرد خدمة اقتصادية، بل خدمة وقائية تمثلت في حماية النبلاء وأصحاب الأراضي من الغضب والهياج الشعبي. فبدلاً من أن يقتص الساخطون على الأوضاع من الظالم الحقيقي، كانوا يحشدون أنفسهم، ويصبون غضبهم على الوسطاء اليهود. أما طبقات المجتمع الدنيا، فكانت ترى اليهود أعداءً، فهم المستغلون الوحيدون الذين يعرفونهم معرفة شخصية. فلم تذق تلك الطبقات ظلمًا مباشرًا سوى الظلم اليهودي، ولذا رأت أن اليهود في حقيقة الأمر هم الطبقات الحاكمة. فلا غرابة أن اليهود الذين كانوا في المكانة المتدنية نفسها، ولم ينالوا حقوقهم في المجتمع، تمامًا مثل الساخطين عليهم،

أصبحوا هدفًا للعدوان الموجه نحو طبقات المجتمع العليا. لقد وُضِع اليهود في وجه المدفع باعتبارهم وسطاء لا يجهلهم أحد، ومن ثم أصبحوا هدفًا رئيسًا لعنف الطبقات المطحونة والمظلومة.

ويبدو أن اليهود تورطوا في صراع طبقي، وهذه ظاهرة لا علاقة لها مطلقًا بخصوصية اليهود، ولا تصلح وحدها لتفسير السمات المميزة للخوف المرضي من اليهود (Judeophobia). وقد حظي تورط اليهود في الصراع الطبقي بنوع من الخصوصية الحقيقة لأنهم أصبحوا أهدافًا لنوعين متعارضين من التناحر الطبقي، وكان كل خصم متورط في الصراع الطبقي يرى الوسطاء اليهود في الجهة المقابلة من المتراس. ويبدو أن المنشور الزجاجي كصورة مجازية للجماعات اليهودية يصور هذا الموقف على نحو أفضل من صورة «الطبقة المتنقلة». فتبعًا لزاوية النظر إلى اليهود، تُشبه الجماعات اليهودية كافة المنشورات الزجاجية، إذ تكسر أشعة مختلفة تمامًا، بعضها يعكس طبقات المجتمع الدنيا الهمجية الفجة الفظة، والبعض الآخر يعكس طبقات المجتمع العليا الباطشة المتعجرفة.

تقتصر دراسة الباحثة آنا زوك على فترة تنتهي عند بداية التحديث البولندي، ولذا لم تتضح العواقب الكاملة لازدواجية الرؤية التي اكتشفتها ببراعة فائقة. ففي عصور ما قبل الحداثة، كان التواصل بين الجماعات محدودًا، ومن ثم كانت توجد فرصة ضعيفة للنمطين الشائعين المتعارضين من الصراع الطبقي بأن يلتقيا معًا ويتحولا في نهاية الأمر إلى خليط مضطرب على غرار معاداة اليهود الحديثة. ولما كان التواصل بين الطبقات محدودًا، شن كل خصم، إن جاز التعبير، «حربًا خاصة» ضد اليهود، وكان بوسع الكنيسة أن تقرن ذلك، لاسيما حرب طبقات المجتمع الدنيا، بتفاصيل أيديولوجية لا ترتبط بالأسباب الحقيقية للصراع إلا بصورة واهية. وحسبنا هنا أن نذكر المذبحة التي حرَّض عليها بطرس الناسك في حوض نهر الراين، إضافة إلى محاولة الأمراء المحليين والنبلاء والأساقفة أن يدافعوا عن «يهودهم» ضد التهم التي لا تمت بصلة إلى مثل هذه المظالم والقنابل الموقوتة التي يجلبها اليهود على أنفسهم ويبطلون مفعولها.

لم تجتمع الأطياف المتنوعة المتنافرة لليهود الغرباء وتندمج بوضوح إلا مع ظهور الحداثة، إذ كانت هذه الأطياف تعيش حالة اغتراب نتيجة ممارسات التمييز الممنهجة.

كانت الحداثة تعني، فيما كانت تعني، دوراً جديداً للأفكار، ويعود ذلك إلى أسباب ثلاثة:

١- اعتماد الدولة على التعبئة الأيديولوچية من أجل تعزيز كفاءتها الوظيفية.

٢- الجنوح المعلن للدولة نحو التماثل والتجانس كما تجلى في ممارسات الحملات الصليبية الثقافية.

٣- فكرة «الرسالة الحضارية» للدولة وسيفها التبشيري[١].

ناهيك عن سعي الدولة إلى استقطاب الطبقات والجيوب المحلية الهامشية وجعلها على تواصل حميم ومقدس مع مركز توليد أفكار الكيان السياسي للدولة. والمحصلة النهائية لكافة هذه التطورات الجديدة هو الازدياد الواضح في معدلات التواصل بين الطبقات. كما احتفظت السيطرة الطبقية بالأشكال التقليدية للتواصل، وجعلت نفسها مصدر الهداية الروحية، ونشرت المباديء العليا للكيان السياسي وديباجاته الثقافية. وأسفر هذا التواصل عن مواجهة بين الصور الإدراكية المتناقضة عن اليهود، وتحول التناقض الذي كان غير ملحوظ من ذي قبل إلى مشكلة، فكان لابد من ترشيد المشكلة وعقلنتها كأي شيء آخر في مجتمع يشهد تحديثًا سريع الوتيرة. كان لابد من فك التناقض عبر الرفض الكامل للصور المجازية الموروثة باعتبارها غير متوافقة تمامًا أو عن طريق الحجاج العقلاني الذي يضع أسسًا جديدة مقبولة للتناقض القائم.

واقع الأمر أن هاتين الاستراتيجيتين قد جربتهما أوروبا في صدر الحداثة. فكان الأوربيون يصورن اللاعقلانية الواضحة لطبيعة اليهود على أنها مثال آخر للعبثية العامة للنظام الإقطاعي، وعلى أنها إحدى الخرافات التي تَحول دون تقدم العقل. أما الخصوصية الواضحة التي حظيت بها الجماعات اليهودية، فلم ير المجتمع الأوروبي أنها تختلف بأي حال من الأحوال عن الخصوصيات الهائلة التي تقبلها النظام القديم وتعهد النظام الحديث بتفجيرها. ولذا كان المجتمع يتعامل مع الخصوصية اليهودية مثلما يتعامل مع العديد من الخصوصيات المحلية الغربية، فكان ينظر إليها على أنها مشكلة ثقافية بالدرجة الأولى، أي كظاهرة يمكن، بل ويجب، استئصالها من خلال الجهد التربوي الدؤوب. وسادت

(1) Cf. Zygmunt Bauman, **Legislators and Interpreters** (Cambridge: Polity Press, 1987).

التوقعات بأنه فور تطبيق المساواة القانونية الحديثة على اليهود، فإن خصوصيتهم ستتبخر، وأنهم، أي اليهود بوصفهم جمعًا من أفراد أحرار ينعمون بحقوق المواطنة، سيذوبون في المجتمع الذي أصبح متجانسًا على المستويين الثقافي والقانوني.

رغم ذلك، صاحب ميلاد الحداثة عمليات تسير في اتجاه معاكس تمامًا. فبعد أن وصم الشذوذ المتأصل اليهود باللزوجة والنزعة التفكيكية لدلالات الألفاظ في واقع يسوده النظام والشفافية، ظهر هذا الشذوذ وكأنه يتجه إلى التأقلم مع الظروف الجديدة، وإلى الامتداد والانتشار من خلال الهجوم على أشكال جديدة من الشذوذ. ونعني بذلك أنه اكتسب أبعادًا جديدة وحديثة، وفي ظل غياب علاقة متبادلة بين هذه الأبعاد، تحول إلى شذوذ الشذوذ (meta-congruity). وكانت الجماعات اليهودية التي التصقت بها صورة اللزوجة والطين الموحل على المستويين الديني والطبقي أكثر عرضة من غيرها للتأثر بالاضطرابات والتناقضات الجديدة التي أفرزتها الطفرات الاجتماعية للثورة التحديثية. وكان معظم أفراد المجتمع يرون أن مجيء الحداثة يعني تدمير النظام والأمن، فنظروا مجددًا إلى الجماعات اليهودية على أنها تقف على مقربة من مركز التدمير، وظنوا أن ما حققه اليهود من تحول اجتماعي وتقدم سريع وغامض يُلَخص الدمار الذي ألحقته الحداثة التقدمية بكل شيء مألوف وبسيط وآمن.

منذ قرون، كان اليهود منعزلين في أمان داخل أماكن تحيط بها السياج، أحيانًا بمحض إرادتهم، ورغمًا عنهم أحيانًا أخرى. أما الآن، فقد خرجوا من عزلتهم، وحازوا الممتلكات، واستأجروا العقارات في أحياء كانت مسيحية خالصة، وأصبحوا جزءًا من واقع الحياة اليومية وشركاءً في تواصل شامل لا يقتصر على الطقوس الشكلية. منذ قرون، كان يمكن تمييز اليهود بمجرد رؤيتهم، فقد كانوا يلبسون لباس العزلة على أجسادهم بالمعنيين الحرفي والمجازى. أما الآن فإنهم يلبسون كما يلبس الناس بما يتماشى ووضعهم الاجتماعي لا وضعهم الطبقي. منذ قرون، كان اليهود جماعة منبوذة، وكان يحق لأدنى الناس مكانة بين المسيحيين أن يحقر من شأنهم. أما الآن فقد تبوأ بعض هؤلاء اليهود المنبوذين مناصب لها نفوذ ووقار اجتماعي بفضل مهاراتهم الفكرية أو بفضل أموالهم، حيث اكتسبت المهارات والأموال الآن قوة كاملة تحدد المكانة الاجتماعية، ولم يعد يُعجزها فيما يبدو اعتبارات المكانة والأصل والنسب. واقع الأمر أن مصير اليهود أوجز النطاق المهول للطفرة الاجتماعية، وقدم رسالة قوية تذكر باختفاء الأمور اليقينية القديمة وسيولة

كل شيء كان يعده الناس صلبًا ودائمًا. ولذا كان كل من يشعر بفقدان التوازن، أو التهديد، أو الإزاحة من مكانه، كان بإمكانه بكل سهولة وعقلانية أن ينظر إلى ما يساوره من قلق على أنه بصمة الشذوذ اليهودي التدميري.

وبذلك تورطت الجماعات اليهودية في أشد الصراعات التاريخية شراسة، وهو الصراع بين عالم ما قبل الحداثة وعالم الحداثة الزاحفة. وكشف هذا الصراع عن نفسه أول مرة في الممانعة العلنية التي أبدتها طبقات النظام القديم عندما أوشك النظام الاجتماعي الجديد على اقتلاع جذورها، وحرمانها من الإرث، واجتثاثها من فوق أراضيها الاجتماعية الآمنة. لقد رأت هذه الطبقات أن النظام الجديد لا يعبر عن شيء سوى الفوضى، وعندما خسرت معركتها الأولى ضد الحداثة، وأصبح انتصار الحداثة أمرًا لا يقبل الشك، أخذ الصراع يعمل في الخفاء، وكان يعبر عن حضوره في خوف شديد من الفراغ، وشهوة متلهفة لا تشبع وراء اليقين، وأساطير تستحوذ عليها نظرية المؤامرة، وبحث مسعور عن هوية متملصة ومحيرة على الدوام. في نهاية المطاف، حفرت الحداثة قبرها بنفسها عندما زودت عدوها بالعتاد والأسلحة المتطورة التي لم تكن لتظهر لولا هزيمته، وتلك هي المفارقة الكبرى لأن أشكال الهلع المناهضة للحداثة فَرَّغت شحنتها عبر قنوات وأشكال ليس بإمكان أحد أن يطورها سوى الحداثة. ولذا جرى استئصال شياطين أوروبا عبر استخدام الأدوات التكنولوچية المتطورة والإدارة العلمية والقوة المركزية للدولة، أي عبر كافة الإنجازات العظيمة للحداثة.

كان الشذوذ اليهودى وسيلة لقياس العمر التاريخي للشذوذ المتطرف، وظل اليهود تجسدات حية للشياطين الداخلية في وقت فرض فيه المجتمع حظراً رسميًا على طرد الأرواح الشريرة بالتعاويذ، واضطر إلى فعل ذلك في الخفاء. فعبر فصول التاريخ الحديث، كان اليهود حاملي القلاقل والمخاوف التي أعلنت الحداثة محوها من الوجود، لكنها زادت من حدتها بشكل غير مسبوق، وأمدتها بأدوات هائلة للتعبير عن نفسها[1].

---

(١) اليهود كشياطين» من الصور الأساسية المتواترة في أدبيات معاداة اليهود، ويحاول زيجمونت باومان وعبد الوهاب المسيري تفكيك هذه الصورة لأنها تفترض وحدة اليهودة عبر التاريخ وأنهم يمتلكون قوة سحرية شيطانية، ويطرح المسيري إضفاء صفة الإنسانية بدلاً من الشيطانية على اليهود لأن ذلك يعني إمكانية دراستهم وفهمهم والتمييز بينهم [المترجم].

أبعاد حديثة للشذوذ اليهودي

كان اليهود أغنياء، لكنهم كانوا محل ازدراء، إذ كانت الضربات الموجعة المناهضة للحداثة تقع على رؤوسهم باعتبارهم تجسيدًا حيًا لنقطة تتقاطع فيها سطوة المال، والازدراء الاجتماعي، والاستهجان الأخلاقي، والنفور الجمالي. وهذا هو بالضبط التصور الذي كان يُؤجج العداء للحداثة، لاسيما في صورتها الرأسمالية. فإذا ما وُجدت علاقة بين الرأسمالية والجماعات اليهودية، يَسْهُل إدانة الرأسمالية بأنها شيء غريب، وشيطاني، وعدواني، وخطير، ومُنفر. وكان من اليسير تأسيس هذه العلاقة، فقوة المال كانت تقتصر على أطراف المدينة - تحت مسمى «الربا» الذي ينظر إليه الناس نظرة احتقار - وكانت تعاني من عبء الإدانة الرسمية طالما بقيت الجماعات اليهودية بين جدران الأحياء اليهودية. وقد انتقلت هذه القوة إلى مركز الحياة - تحت المسمى الوقور «رأس المال» - واكتسبت سلطة واحترامًا أول ما ظهرت الجماعات اليهودية في وسط المدينة.

تجلى أول تأثير للحداثة على اليهود الأوروبيين عندما أصبحوا الهدف الرئيس لمقاومة الحداثة. وكان أوائل المعادين لليهود في العصر الحديث من الداعين لمناهضة الحداثة، أناس مثل فورييه، وبرودون، وتوسينيل. اجتمع كل هؤلاء على العداء اللدود لقوة المال والرأسمالية والتكنولوچيا والنظام الصناعي، إذ ارتبطت ألد أشكال معاداة اليهود إبان المراحل المبكرة للمجتمع الصناعي بمناهضة الرأسمالية في صورتها التقليدية. هذه المعارضة للنظام الرأسمالي الزاحف كان لا يزال يراودها الأمل بأن تواجه التيار، وتُوقف الزحف، وتستعيد النظام «**الطبيعي**»، الخيالي أو الحقيقي، الذي كانت جماعة البارونات الجدد أصحاب الأموال تهدف إلى تفكيكه. ولأسباب استعرضناها فيما سبق بإيجاز، كانت قوة المال هي اليهود، وكان اليهود هم قوة المال. وكان يُعتقد أن العلاقة بينهما علاقة سببية، وكان من الأهمية بمكان الاستعانة بالتطابق المجازى الذيڤيبرز «**القرابة الروحية**» بينهما أو «القرابة الاختيارية» (Wahlverwandschaft)، إذا استخدمنا المصطلح المفضل لدى ماكس ڤيبر. فما أيسر محاربة الرأسمالية التي ألقت بظلالها المخيفة على منظومة المبادىء الأخلاقية الخاصة بعمل الحرفيين واستقلالهم المصون إذا ما توحدت بالقوة التي أقر الجميع بشذوذها وسوء سمعتها. فذهب كل من فورييه وتوسينيل إلى أن اليهود يرمزون إلى كل

شيء يكرهونه في الرأسمالية المتقدمة والعواصم الحضرية الممتدة في غير نظام، وبذلك كانت اللعنات التي تُصب على اليهود تستهدف نظام المجتمع الجديد المخيف القبيح، حتى أن برودون رأى أن اليهودي بطبيعته مناهض للإنتاج، فهو ليس مُزارعًا، ولا تاجرًا حقيقيًا[20].

استطاعت معاداة اليهود المناهضة للحداثة أن تحتفظ بطابع عقلاني وجاذبية شعبية طالما ظهر أن الواقع يؤيد الأمل في وقف زحف النظام الجديد واستبداله بيوتوبيا البرجوازية الصغيرة المتنكرة في عباءة الفردوس المفقود. واقع الأمر أن معاداة اليهود هذه قد تلاشت تقريبًا قبيل منتصف القرن التاسع عشر عندما أخفقت المحاولة الكبرى الأخيرة لتغيير مسار التاريخ، وأصبح لا مناص من قبول انتصار النظام الجديد بصورة نهائية لا رجعة فيها، وإن كان ذلك عن غير رغبة صادقة. عندئذ ظهرت أنواع توافقية جديدة من معاداة اليهود أعادت صياغة العلاقة بين قوة المال والطبيعة أو الروح اليهودية، وكانت العلاقة تختفي حينًا، وتظهر بشدة حينًا آخر، لكنها لم تبتعد أبدًا عن التيار العام للمقاومة المناهضة للرأسمالية، ولعبت دورًا بارزًا في تاريخ الاشتراكية الأوروبية.

كان كارل ماركس الأبُّ الروحي للاشتراكية العلمية، ونعني بذلك الاشتراكية التي جعلت من الانتصار على التطور الرأسمالي وتجاوزه لا إيقافه هدفًا لها، وأقرت بأن التحول الرأسمالي لا يمكن العدول عن مساره، وقبلت طبيعته التقدمية، وتعهدت أيضًا بالشروع في بناء مجتمع جديد أفضل يصل إلى المستوى الذي حققه التقدم الرأسمالي في التقدم الإنساني العالمي. واقع الأمر أن ماركس هو من حوَّل معاداة اليهود المناهضة للرأسمالية من صورة رجعية إلى صورة تقدمية، وهو من وظف معاداة اليهود في خدمة المعارضة المناهضة للرأسمالية في وقت كان سيتبدد فيه الوهم الأخير بأن الرأسمالية كانت مرضًا مؤقتًا يمكن علاجه أو طرد روحه الشريرة. لقد آمن ماركس بمقولة «القرابة الاختيارية» بين «روح اليهودية» وروح الحداثة، وأكد أنهما يلعبان دورًا بارزًا في ترويج مفاهيم المصلحة الذاتية، والمساومة، والتكالب على جمع المال. ومن ثم كان لابد من التخلص منهما معًا إذا ما أرادت البشرية للتعايش الإنساني أن يركن إلى أساس أكثر أمنًا

20 George L. Mosse, **Toward the Final Solution: A History of European Racism** (London: J. M. Dent & Son, 1978), p. 154.

وسلامة. كانت الرأسمالية واليهودية تواجهان مصيراً مشتركًا، انتصرا سويًا، وسينهاران سويًا؛ فلا يمكن لأحدهما أن يبقى على قيد الحياة بعد موت الآخر، لابد من تدمير الرأسمالية حتى تختفي اليهودية والعكس؛ فالتحرر من الرأسمالية يعني التحرر من اليهودية والعكس صحيح.

هذه الرغبة في الخلط بين اليهودية والمال والقوة، وأيضًا بين اليهودية والمساويء الكريهة للرأسمالية، ظلت مرضًا مستوطنًا في الحركات الاشتراكية، وكَثُرَت الهجمات المعادية لليهود في أكبر النظم الديموقراطية الاشتراكية في القارة الأوروبية، أي في الديموقراطيات الألمانية والنمساوية المجرية. وفي عام ١٨٧٤، أثنى زعيم الديموقراطية الألمانية أوجست بيبل بشدة على كارل أويجن دوهرير لما سنَّه من تعاليم سيئة معادية لليهود. هذا السلوك دفع إنجلز بعد مرور عامين إلى تأليف كُتُيِّب يرد فيه على من جعل من نفسه نبيًا للاشتراكية الألمانية، لكنه لم يفعل ذلك دفاعًا عن اليهود، بل حفاظًا على سمعة ماركس باعتباره ممثل السلطة الأيديولوچية التي تتبعها حركة العمال المتنامية. بيد أنه في بعض الأحيان أخفقت الجهود المبذولة لتوظيف المشاعر المناهضة لليهود في لعب دورها المطلوب، أي دورها الحتمي، وإن كان ثانويًا، في مقاومة الرأسمالية. فانقلبت الأمور، وأصبحت الرأسمالية أحد مشتقات التهديد اليهودي. ولذا فإن معظم أنصار أوجست بلانكوى، الشهيد الفرنسي الصامد في الحرب ضد الرأسمالية، قد ساروا على نهج أعز أصدقائه، إرنست جرانجر، بداية من كومونة باريس الاشتراكية (Paris Commune) وحتى الحركة الاشتراكية القومية البازغة. ولكن مع ظهور الحركة النازية، انقسمت المعارضة الشعبية للرأسمالية في نهاية المطاف، وشن الجناح الاشتراكي حربًا لا هوادة فيها ضد معاداة اليهود لصد التيار المتنامي للفاشية.

في الغرب الأوروبي، كانت أشد مقاومة للنظام الصناعي الجديد قادمة في أغلبها من جانب أبناء الحضر والريف أصحاب الأراضي الزراعية الصغيرة. أما في الشرق الأوروبي، فقد جاءت الاستجابة النموذجية من جبهة كبيرة تناهض الرأسمالية والتمدن والليبرالية. ولما كان أعضاء الطبقة الأرستقراطية أصحاب الأراضي مازالوا يحتفظون إلى حد ما بنفوذهم الاجتماعي وسيطرتهم السياسية، ظلت المهن الحضرية في أدنى درجات السلم

الاجتماعي، وكانت محل اشمئزاز وازدراء. فجميع سبل الثراء غير الزواج أو العمل بالزراعة كانت لا تليق بطبقة النبلاء الحقيقيين، بل إن الزراعة، بجانب الأنشطة الاقتصادية الأخرى، كان يُعهد بها إلى خدم يعملون بالأجرة أو إلى مستأجرين لا وزن لهم. وفي ظل معاداة النخب الوطنية لتحدى التحديث أو عدم اكتراثها به، كان اليهود باعتبارهم غرباء عن الثقافة الوطنية إحدى الجماعات المعدودة المتحررة من قبضة القيم الأرستقراطية الراقية، ومن ثم كانت الجماعات اليهودية تمتلك قدرة تمكنها من انتهاز الفرص التي أتاحتها الثورات الصناعية والمالية والتكنولوچية. بيد أن مبادرات الجماعات اليهودية لاقت رفضًا مطلقًا، واصطدمت بالرؤية المهيمنة للنبلاء. وفي دراسة وافية تتناول مرحلة التصنيع في بولندا في القرن التاسع عشر، وهي مرحلة لم تكن تختلف كثيرًا عن النمط السائد في بقية الشرق الأوروبي، توصل جوزيف ماركوس إلى أن المواطنين والنخب التي كان يسودها النبلاء كانوا يرون في مجيء الصناعة كارثة قومية. يقول ماركوس:

بينما كان المقاولون من الجماعات اليهودية يشيدون السكك الحديدية، كان أحد علماء الاقتصاد البولنديين البارزين يحذر بأن السكك الحديدية هي النار التي لا تبقي ولا تذر. وعندما شيدت الجماعات اليهودية المنشآت الصناعية، اتهمها أصحاب الأراضي بتدمير الزراعة التي كان يقال إنها تعاني من نقص العمالة. وعندما بدأت المصانع في العمل، بغضت النخب الاجتماعية والأدبية أصحاب المصانع، بل وأشفقت عليهم لأنهم تركوا حياة النعيم والمتعة والحرية البوهيمية من أجل بيئة المصنع الموحشة التي تستعبد الإنسان وتُدمره.

ينبغي أن نعلم أن المجتمع الذي تبنى بشدة مواقف نظرت إلى التقدم المادي على أنه غير جدير بالأهمية وإلى جمع المال باعتباره أمرًا مشينًا، لم يكن بإمكانه أن يشجع المبادرات والمجازفات التي كان عصر التصنيع الرأسمالي يتطلبها. وليس غريبًا أيضًا أن المتحمسين الوحيدين للتقدم الصناعي في بولندا كانوا من اليهود البولنديين والمستوطنين الأجانب.

كذلك أصبح أعضاء الطبقة البرجوازية اليهودية المبشرين الرئيسين بالأفكار الغربية الليبرالية. وكان في ذلك، وفي «المادية الغربية» عمومًا، من وجهة النظر البولندية الأرستقراطية والكاثوليكية المحافظة، تهديد للتراث البولندي والروح القومية[1].

(1) Joseph Marcus, **Social and Political History of the Jews in Poland 1919-1939** (Berlin: Mouton, 1983), pp. 97-8.

كان اليهود البولنديون يتحولون في عيون النبلاء المذهولين إلى الطبقة البرجوازية اليهودية، فكانوا بذلك مصدر تهديد كبير للنخب القوية؛ إذ كانوا يجسدون صراع قوة اجتماعية جديدة تعتمد على المال والصناعة ضد قوة تقليدية تعتمد على امتلاك الأراضي ورعاية الممتلكات والأطيان بالوراثة. كما جسد اليهود البولنديون الوهم بالتوازن الدقيق في الماضي بين المكانة الاجتماعية والنفوذ، فهم جماعة وظيفية لا تلقى أدنى احترام وتبسط يدها على مواقع النفوذ والقوة بينما تصعد سلمًا التقطته من حثالة القيم المنبوذة[1]. أما النبلاء الذين كانوا حريصين على الاحتفاظ بالزعامة القومية فقد رأوا أن التصنيع تهديد مزدوج، بسبب ما كان يحدث، وبسبب من كان يقف وراء ما كان يحدث. فكانت المبادرة الاقتصادية اليهودية خطرًا يهدد السيطرة الاجتماعية القائمة، وضربة للنظام الاجتماعي الكلي القائم على تلك السيطرة. ولذا كان من السهل الربط بين اليهود أنفسهم والحالة الجديدة من الاضطراب وعدم الاستقرار، إذ كان المجتمع الغربي يرى اليهود قوة تدميرية شريرة، وعملاء يشيعون الفوضى والبلبلة، تمامًا مثل المادة اللزجة التي تطمس الحدود بين أشياء ينبغي الفصل بينها، تلك المادة التي أضاعت الثقة في فكرة التدرج الهرمي للصعود الاجتماعي، وأذابت كل ما هو صلب، ودنست كل ما هو مقدس.

عندما اقتربت حملات الاندماج اليهودية من السقف المحدد الذي وضعته المجتمعات المضيفة، اتجهت النخب المتعلمة اليهودية بشدة نحو النقد الاجتماعي، فنظر إليها كثير من المواطنين المحافظين قوة تهدد الاستقرار بطبيعتها. وقد أوجز ديڤيد بيالي ذلك بذكاء شديد عندما قال إنه بحلول القرن العشرين «أجمعت كافة أطياف اليهود من الليبرالية والقوميين والثوريين، التي لم تُجمِع على أي شيء آخر، بأن مجتمعات أوروبا في شكلها المعاصر لا

---

(١) «جماعة وظيفية» ترجمة للمصطلح الإنجليزي servant group، وهذا المصطلح يقترب من مفهوم «الجماعة الوظيفية» الذي سكه عبد الوهاب المسيري، وكان يترجمه إلى الإنجليزية functional group، وقد أدرك باومان والمسيري أهمية دراسة الجماعات اليهودية في بولندا لأنها تكشف بكل وضوح دور اليهود كجماعات وسيطة ارتبطت مكانتها الاجتماعية بالتغيرات الاقتصادية والسياسية، ويؤكد باومان أن تطرف الفكر القومي في بولندا أدى إلى وجود اعتقاد قوى بأن اليهود «جسم سام وغريب يعيش على الجسد العضوي البولندي»، وكان باومان نفسه ضحية لهذه الصورة الإدراكية عندما طُرد من بولندا وجُرد من جنسيته في النصف الثاني من القرن العشرين [المترجم].

ترحب باليهود. فلا يمكن حل مشكلات اليهود في أوروبا إلا من خلال إحداث تغيير ما للمجتمع أو عن طريق تغيير علاقة اليهود بالمجتمع، وأصبحت «الحالة الطبيعية» تعني التجارب الاجتماعية والمثل اليوتوبية التي لم تكن موجودة من ذي قبل»(١).

إن ارتباط اليهود بالميراث القيبرالي لحركة التنوير أضاف بعداً جديداً لحالة «اللزوجة» اليهودية؛ إذ كان اليهود، من دون الجماعات الأخرى، يحظون بمنافع ومصالح بفضل فكرة المواطنة التي روجت لها القيبرالية، وقد أوجزت هانا أرينت ذلك في عبارة شهيرة تقول: «بخلاف كافة الجماعات، كانت الجماعات اليهودية تستمد تعريفها ومكانتها من خلال الكيان السياسي للدولة، ولما لم يوجد لهذا الكيان واقع اجتماعي غيره، كانت الجماعات اليهودية تعيش من الناحية الاجتماعية في فراغ»(٢). وكان ذلك مصير اليهود عبر تاريخ أوروبا قبل الحداثة أيضًا، إذ كان اليهود أملاكًا ودروعًا واقية للملوك أو الأمراء أبناء الملوك أو أمراء الحرب حسبما تقتضي مرحلة النظام الإقطاعي أو طبيعتها. وعليه فإن مكانة الجماعات اليهودية ولدت في عالم السياسة، واستمدت بقاءها من هذا العالم. وعلى نحو مماثل، تحررت الجماعات اليهوية ككل من المكائد الاجتماعية، إذ ظلوا خارج البناء الاجتماعي، مما يعني أن الانتماءات أو الصراعات الطبقية لم يكن لها علاقة تقريبًا أو أية علاقة على الإطلاق بتحديد وجود الجماعات اليهودية في البناء الاجتماعي. ولما كانت الجماعات اليهودية امتداداً للدولة في قلب المجتمع، فلم تخضع بطبيعتها للتشريع الوطني بالمعنى الاجتماعي، بل واضطرت أن تلعب دور المنطقة العازلة في الصراع الشرس بين المجتمع وكبار ساسته، وتلقت أشد الضربات عندما وصلت الصراعات إلى نقطة الغليان. وقد زودت الدولة الجماعات اليهودية بسُبل الحماية المطلوبة، بيد أن ذلك بالضبط هو ما جعل الجماعات اليهودية تركن دائمًا إلى كرم الحكام السياسيين وإحسانهم، وتعجز أشد العجز عندما تصطدم بطمع الملوك ومكرهم. هذا الشذوذ الناجم عن موضع الجماعات اليهودية في الفراغ بين الدولة والمجتمع انعكس تمامًا في رد فعل شاذ ومساو في المقدار

(1) David Biale, **Power and Powerlessness in Jewish History** (New York: Schocken, 1986), p. 132.

(2) Hannah Arendt, **Origins of Totalitarianism** (London: Allen & Unwin, 1962), p. 14.

لعمليات التفكيك الاجتماعي والسياسي التي اتسم بها مجيء الحداثة. فقد تطلب إنهاء التواكل اليهودي الأزلي على الحكام السياسيين اكتساب قاعدة اجتماعية غير سياسية وتحقيق قدر من الاستقلال السياسي، وهذا ما وعدت به الڤيبرالية عندما أكدت مفاهيم البناء الذاتي وتوكيد الأفراد الأحرار لذواتهم. رغم ذلك، تبين أن الحق في ممارسة تعاليم الليبرالية يتوقف على القرارات السياسية، تمامًا مثل كافة الامتيازات الأخرى التي كان اليهود يتمتعون بها في الماضي. وعليه فإن الانعتاق من قبضة الدولة كان من الممكن تحقيقه، أو هكذا كان يبدو، من خلال الدولة وحدها. صحيح أن جماعات أخرى فضلت الدفاع عن نفوذها الاجتماعي من التطفل المفرط للدولة، لكن لم يكن بإمكان الجماعات اليهودية اكتساب مثل هذه الحقوق دون وجود دولة متطفلة لديها الاستعداد لبذل جهد كبير في سبيل تفكيك احتكارات النظام القديم للمكانة الاجتماعية وحصونه الحصينة. فلا غرابةً أن النخب الاجتماعية المهيمنة كانت تنظر إلى الجماعات اليهودية على أنها بذور دمار، ليس فقط بسبب نجاحها الملحوظ وصعودها المفاجيء، بل وبسبب انهيار الأمن الذي يعكسه هذا النجاح وذلك الصعود. ويستشهد پيتر پولتسر بمقولات نمطية شائعة تحذر بأن «أقوى سلاح تمتلكه اليهودية هو ديموقراطية غير اليهود»، وأن «اليهودي لا يحتاج إلى شيء سوى أن يجد حزب دعاة التنوير والفردية حتى يقوض من الداخل الأسس التي ترتكز عليها بنية الإطار الاجتماعي الألماني، ومن ثم لا يحتاج اليهودي إلى أن يلعب بذيله للوصول إلى قمم المجتمع بعد أن فرض على الألمان نظرية اجتماعية تلتزم باعتلاء اليهود القمم الشاهقة»[1]. أما انشغال الجماعات اليهودية بالشكل الجديد للحماية السياسية فقد مكّن البرجوازية الوطنية العصامية من حماية اليهود في مقابل معسكر أعداء التوكيد الاجتماعي الذاتي والحرية الاجتماعية. وبذلك، وفي آن واحد، ظهرت «صورة من المعاداة الڤيبرالية للجماعات اليهودية»، وهي معاداة وضعت اليهود والنبلاء في سلة واحدة، وادعت بأنهم يمثلون تحالفًا ماليًا ضد البرجوازية الصاعدة»[2].

---

(1) P. G. J. Pulzer, **The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria**, (New-York, John Wiley & Sons, 1964), p. 311

(2) Arendt, Origins of Totalitarianism, p. 20.

جماعات غير قومية في عالم القوميات

تقول هانا أرينت: «كان اليهود جماعة غير قومية في عالم قوميات قائمة أو بازغة»[1]. هذه الحقيقة كانت أقوى من كافة أبعاد الشذوذ اليهودي في تأثيرها على شكل المعاداة الحديثة لليهود. لقد كانت الجماعات اليهودية أمة داخل القوميات أو أمة غير قومية بسبب انتشارها وتناثرها في أقطار العالم، كما أنها كانت بمثابة تذكير دائم بنسبية الهوية الذاتية والصالح العام وحدودهما. في المقابل، سعت فكرة القومية إلى حسم هذه النسبية من خلال سلطة مطلقة ونهائية، وعليه كانت الجماعات اليهودية هي «العدو الداخلي» في الدولة القومية. لقد كانت حدود الأمم القومية ضيقة إلى حد يصعب فيه تحديد الجماعات اليهودية وتعريفها، وكان المدافعون عن مستقبل التراث القومي عاجزين عن إدراك هويتهم. فلم يكن اليهود مختلفين عن أية أمة أخرى فحسب، بل كانوا مختلفين عن أية جماعة أجنبية أخرى. باختصار، قوضت الجماعات اليهودية أسس الاختلاف بين المضيفين والضيوف، والمواطنين والأجانب. وعندما أصبحت القومية الأساس الحاكم لبناء الكيان الذاتي للجماعات، قوضت الجماعات اليهودية أهم الاختلافات الجوهرية: الاختلاف بين «نحن» و«هم». علاوة على ذلك، كانت الجماعات اليهودية تتميز بالمرونة والقدرة على التكيف مع المستجدات، كانت عربة فارغة يمكن أن تحمل أي حمل حقير يُتهم «هم» بحمله. وهكذا رأى توسينيل الجماعات اليهودية حاملات سموم تستهدف البروتستانتية والقومية الفرنسية، في حين اتهمها صمويل جوتليب ليشينج، عدو حركة ألمانيا الفتاة، بأنها تصدر روح بلاد الغال الفرنسية المدمرة إلى ألمانيا!

ظهر بوضوح تجاوز الجماعات اليهودية للقوميات في مرحلة مبكرة من بناء الدولة القومية، وذلك عندما زادت الصراعات على الحدود بين الأسر الملكية الحاكمة، وهي صراعات زادت من حدتها، أو على الأقل عقَّدتها، ادعاءات جديدة غير مسبوقة باسم كيانات قومية متنوعة. هذه الصراعات أبرزت أهمية اليهود في تحقيق تواصل يتجاوز زعماء الدول المتناحرة والجبهات الأمامية للقتال. كما أن هذه القدرة اليهودية على الوساطة استغلها حكام أُنهكت قواهم، رغم إرادتهم غالبًا، في صراعات أساؤوا فهمها،

(1) Arendt, **Origins of Totalitarianism**, p. 22.

وتمنوا أن يضعوا نهاية لها. هؤلاء الحكام كانوا لا يحلمون بشيء سوى حل وسط، أو على الأقل بأسلوب للتعايش يمكن أن يحظى بقبول أعدائهم ورعاياهم المدافعين بشراسة عن الأمة القومية. أما في الحروب التي كانت تهدف غالبًا، أو فقط، للوصول إلى صيغة أكثر قبولاً للتعايش، فكانت الجماعات اليهودية بمثابة جماعات دولية طبيعية، إن جاز التعبير، إذ كانت تلعب دور رسل السلام القادرين على إطفاء نار الحرب.

بيد أن هذا الإنجاز المحمود أضرهم بشدة بمجرد أن تحولت تركات الأسر الملكية الحاكمة إلى دول قومية حقيقية تحكمها العصبية القومية. لقد أصبح هدف الحرب هو تدمير العدو، وحلت الحمية الوطنية محل الولاء للملك، وطغى حلم السيادة على الرغبة في السلام، وانقسم العالم تمامًا إلى فضاءات قومية لا غير، ولم يكن هناك مجال للدعوة إلى الأممية (internationalism)، وباتت كل بقعة صغيرة غير آهلة من بقاع الأرض هدفًا دائمًا للعُدوان. هذا العالم المكتظ بالشعوب والدول القومية كان يبغض الفراغ القومي، وكان اليهود يحيون في مثل هذا الفراغ، بل كانوا هم الفراغ نفسه. فكانت الجماعات اليهودية تبعث على الشك والريبة، ليس لشيء سوى أنها تمتعت بالقدرة على التفاوض حينما كان السلاح هو لغة التواصل الوحيدة. وما اجتمعت الأطراف المتناحرة في الحرب العظمى على شيء سوى الشك بأن اليهود في بلادهم ينقصهم الحمية الوطنية والحماس اللازم لذبح أعداء الأمة. هذه السمة اليهودية تنم عن خيانة عظمى، لكنها كانت قضية فرعية إذا ما قورنت بعدم الانتماء الفطري المزمن الذي يعاني منه اليهود؛ فاليهود كوزموبوليتانيون لا ينتسبون لوطن معين.

هذه الظنون السيئة أكدتها الرغبة المعلنة لليهود في إبراز حصانتهم الدولية عبر تحيزهم الاستفزازي لمفاهيم مثل «القيم الإنسانية»، و«الإنسان كإنسان»، و«النزعة العالمية»، إلى غير ذلك من الشعارات التي تفتقر إلى التعبئة القومية والحمية الوطنية. وفي بواكير العصر القومي، حذر هينرش ليو من الجماعات اليهودية قائلاً:

إن البروز الملحوظ لليهود بين أمم العالم يعود إلى امتلاكهم عقل يصيب كل شيء بالصدأ والتآكل والتعفن. فإذا كان هناك بعض الينابيع التي تُحول كل شيء يلقى فيها إلى حجارة، فإن اليهود منذ فجر التاريخ وحتى يومنا هذا ما فتئوا يُحولون كل شيء يقع في مدار حياتهم الروحية إلى عمومية غامضة مجردة.

اليهود تجسيدٌ حي لفكرة «الغرباء» عند جورج زيميل، فأنظارهم تتطلع دائمًا إلى الخارج حتى وهم بالداخل، وهم يدرسون الأمور المألوفة كما لو كانت غريبة، ويسألون أسئلة لم يسألها قوم غيرهم، ويراودهم الشك فيما لا شك فيه، ويجادلون فيما لا جدال فيه. فبداية من لودفيش بورنا رفيق هاينرش هاينا، مرورا بكارل كروس قبيل سقوط عائلة هابسبورج، وانتهاءً بكورت توخولسكى قبيل الانتصار النازي، نجدهم جميعًا قد سَخروا من سخافة الفكر وضيق الأفق والتحامل والتخلف والغرور والعنترية، وحاربوا الكسل الذهني القومي والرضا بموت التذوق الجمالي والفني. فلا غرابة ألا تسمح البلاد الغربية القومية لمن يتخذ مثل هذا الموقف بالانتماء إلى كيان الأمة لأن الكيان القومي يستمد تعريفه من التسليم بوجوده والاستعداد للتعايش معه في سلام. من هذا المنطلق، قدم فريدريش روز عدة نصائح للمجتمع الغربي، وكان من أهمها أن الخصوصية القومية يجب أن تعلو فوق كافة أشكال العمومية الغامضة المجردة. هذه النصيحة لم تكن غريبة؛ «فاليهودي لا ينتمي حقًا إلى البلد التي يعيش في كنفها. وبما أن اليهودى البولندي ليس بولنديًا، واليهودى الإنجليزي ليس إنجليزيًا، واليهودى السويدي ليس سويديًا، فإن اليهودي الألماني لا يمكن أن يكون ألمانيًا، واليهودى البروسي لا يمكن أن يكون بروسيًا»[1].

رغم أن التصورات القومية نفسها غالبًا ما كانت غريبة ومتناقضة، فإن مصير التناقض اليهودي لم يكن أفضل حالاً، فالقاعدة تقول: «لكل أمة ظالم تخشاه، ومظلوم تزدريه.» وقليل من الأمم دافعت باستماتة عن حق الآخرين في المعاملة بالمثل، وطوال فترة الاضطراب التي شهدها عصر بناء القوميات. كانت القومية لعبة المجموع الصفري؛ فسيادة إحدى الأمم كانت تعني التعدى على سيادة أمة أخرى، كما أن الدفاع عن حقوق إحدى الأمم لم يكن يعني سوى عدوان أمة أخرى أو طغيانها أو غرورها.

كانت عواقب هذه اللعبة وخيمة في شرق أوروبا ووسطها، إذ كانت هذه البقعة في القرن التاسع عشر معملاً حقيقيًا للقوميات، سواء أكانت قوميات قديمة لم ترو ظمأها، أو قوميات ناشئة تتضور جوعًا. وكان من المستحيل التحيز لتوجه قومي دون استعداء أمم

(1) Jacob Katz, **From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism 1700-1933** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980), pp. 161, 87.

أخرى عديدة قائمة أو صاعدة، مما جعل اليهود في موقف لا يحسدون عليه(١). يقول بيتر بولتسر عن الجماعات اليهودية:

إن بنيتها الوظيفية، ومستويات التعلم العالية بوجه عام، وحاجتها إلى الأمن السياسي، جعلت اندماجها في القوميات «التاريخية العريقة» المهيمنة - البولنديين، والمجريين، والروس - أيسر من اندماجها في القوميات القروية المطموسة «غير التاريخية» - على سبيل المثال، التشيكيين، والسلوفاكيين، والأوكرانيين، والليتوانيين. ولذا تخلص اليهود في جاليشيا والمجر من وصمة الانتماء الألماني، رغم أن ذلك لم يسعفهم كثيرًا مع الأجناس التي كانت تتعرض في المقابل إلى الظلم على أيدي البولنديين والمجريين(٢).

وفي حالات تعد على أصابع اليد، كانت نخب القوميات القائمة أو البازغة تسعى إلى توظيف الحماسة اليهودية والموهبة اليهودية كلتيهما في إحداث تطورات لا تحظى على الأرجح بتأييد عامة الناس الذين كانوا - غالبًا رغم إرادتهم - أهدافًا للتبشير القومي والتحديث الاقتصادي. ففي المجر، وفي ظل حكم عائلة هابسبورج، احتفت الطبقة الأرستقراطية من ملاك الأراضي باليهود الفرحين بالاندماج الثقافي، واعتبرتهم أكثر العملاء ولاءً وكفاءة في تعزيز سطوة القومية المجرية على الجماعات الإثنية في المناطق الهامشية النائية، غالبًا المناطق السلافية، حيث كان النبلاء يأملون في السيطرة عليها في إطار دولة المجر المستقبلية المستقلة. كما كان اليهود وراء عمليات التحديث الصارم للاقتصاد الزراعي المتخلف الراكد، أما النخب اللتوانية الضعيفة فكانت تحرص على توظيف الحماسة اليهودية في ترويج أحقيتها في حكم جماعات دينية ولغوية وإثنية متنوعة في الأراضي القديمة لدولة لتوانيا العظمى التاريخية أملاً في إقامتها من جديد. وبوجه

(١) كان وضع الجماعات اليهودية أكثر خطورة وتعقيدًا في شرق أوروبا، إذ ظهرت اتهامات لها بالولاء المزدوج أو عدم الانتماء القومي عندما اتخذت مواقف محايدة من الصراعات الدائرة، وتكرر هذا الوضع خلال الحرب العالمية الثانية عندما رحبت الجماعات اليهودية في شرق بولندا بدخول الجيش الأحمر عام ١٩٣٩ واعتبرته حماية لها من النازيين ومعاداتهم العلنية لهم. وكان كل من تبقى من يهود بولندا بعد الاحتلال النازي يرون أن الجيوش السوفيتية الزاحفة قوات تحرير وإنقاذ، لكن كان كثير من البولنديين يرون الروس والألمان غزاة أجانب في المقام الأول، ولذا وجدت الجماعات اليهودية نفسها في مأزق كبير (المؤلف).

(2) Pulzer, **Rise of Political Antisemitism**, pp. 138-9.

عام، كانت النخب السياسية حريصة على توظيف اليهود في وظائف مشينة كانوا يعتبرونها ضرورية، لكن كانوا يستنكفون عن القيام بها بأنفسهم، لكن بمجرد انتفاء الحاجة الملحة للخدمات اليهودية، كان بإمكان النخب الاستغناء عنها بسهولة، ومن ثم يصبح «لوم اليهود وردعهم» محل ترحيب من قبل الجماهير الشعبية التي كان اليهود يتولون أمرها نيابة عن النخب. هذا اللوم وذلك الردع يُحليان شرابًا لاذعًا تريد النخب الحاكمة بعد أن تملكت زمام الأمور أن تسقيه الجماهير الغاضبة.

رغم ذلك، لم يكن بوسع النخب أنفسها، ولو بصورة مؤقتة، أن تثق بالتحالفات اليهودية ثقة تامة. فالجماعات اليهودية، بخلاف أبناء المجتمع القومي، رأت أن الانتماء الوطني مسألة اختيارية، ومن ثم كان الانتماء من حيث المبدأ قابلاً للإلغاء «حتى إشعار آخر.» آنذاك كانت حدود المجتمعات لا تزال غير ثابتة ومحل نزاع، ولذا كان الشعور بالطمأنينة غير جائز، وكان الحذر مسألة ضرورية وعادية آنذاك. وعليه أُقيمت المتاريس لتضع الحدود والفواصل، والويل كل الويل لمن كان يجرؤ على المرور بها أو اختراقها. ولذا فإن حرية الحركة التي كانت الجماعات اليهودية تنعم بها حينما تشاء بين الحصون القومية المختلفة أثارت مخاوف عميقة لأنها تتحدى الحقيقة الأساسية التي أقامت عليها كافة الأمم القديمة والجديدة ادعاءاتها: عصبية السيادة القومية، والوراثة القومية من الآباء إلى الأبناء، وطبيعية الكيانات القومية. صحيح أنه ظهر حلم ڤيبرالي قصير الأجل يهدف إلى الاندماج اليهودي، وبوجه أعم إلى التعامل مع «المسألة اليهودية» على أنها مسألة ثقافية في الغالب الأعم، ومن ثم ضرورة حلها من خلال الاندماج الثقافي الطوعي، لكن هذا الحلم انهار على أنقاض التناقض الجوهري بين فكرة القومية وفكرة الاختيار الحر. ورغم ما ينطوي على ذلك من تناقض، كان لابد للقوميين الأوفياء أن يبغضوا القوى الراعية للاندماج في أوطانهم، وأن يرحبوا بالثناء الذي أغدقه المعجبون بالأمة على فضائلها، واشترط القوميون حفل احتضان يمنحون فيه المغرمين بالدولة القومية إحسان السادة وحمايتهم بموجب تابعيتهم لهم. رغم ذلك، قلما غفر القوميون تفسير الإعجاب بالدولة القومية على أنه حق شرعي للانتماء إلى الجماعة القومية، حتى وإن كان إعجابًا مكتسبًا بالممارسة أو محاكاة تعدل الانصهار والذوبان في المجتمع. يقول جيوف دنش في

نصيحة بليغة لكافة الأمم التابعة (client nations) : «أعلنوا إيمانكم بالعدالة والمساواة في المستقبل، هذا جزء من اللعبة، ولكن لا تنتظروا ذلك أن يتحقق»[1] .

ويتبين من خلال هذا الاستعراض الموجز للقائمة العريضة من أشكال الشذوذ اليهودي أنه لم يكن بوسع الجماعات اليهودية أن تخرج عن مسار الحداثة الذي انتهى بانعتاقها من حياة الجيتو دون إصابات بالغة، بل ظلت الجماعات اليهودية تعكس انعدام شفافية العالم المقاتل في سبيل الشفافية، وغموض العالم المتلهف لإرساء اليقين. وقفت الجماعات اليهودية فوق كافة المتاريس، وفرجت سيقانها عليها، وأغرت طلقات الرصاص بأن تنهال عليها من كل حدب وصوب. واقع الأمر أن الصورة الإدراكية المتخيلة عن الجماعات اليهودية أصبحت هي النموذج الأصلي «للُّزُوجة» التي تتحدى حلم الحداثة بالنظام والوضوح، والعدو الرافض لكافة أشكال النظام القديمة والجديدة والمأمولة.

حداثة العنصرية

حدث شيء مهم للجماعات اليهودية على طريق الحداثة؛ إذ سلكته وهي في عزلة تامة خلف أسوار حارات اليهود، الحجرية أو الخيالية. وكانت هذه العزلة إحدى حقائق الحياة، مثل الهواء أو مبادىء الأخلاق، لكنها لم تقتض تأجيج المشاعر الشعبية، أو المناظرات الكبرى، أو تأهب الحراس المتيقظين. فالعادات السلوكية لم تكن ترتبط غالبًا بالقوانين، وكانت كفيلة بإعادة إنتاج التغريب المتبادل الذي حافظ على دوام الانعزال. كل ذلك تغير مع مجيء الحداثة، ومع تفكيكها للفروق التي سنها القانون، ومع احتفائها بشعارات المساواة القانونية وبأكثر بدعها غرابة: بدعة المواطنة. يقول ياكوب كاتس:

عندما عاشت الجماعات اليهودية حياة الجيتو، وأيضًا فور تركها لهذه الحياة، انهالت عليها الاتهامات من قبل المواطنين الذين كانوا يحتلون مكانة قانونية لم تنعم بها الجماعات اليهودية. كانت تلك الاتهامات لا تهدف إلى شيء سوى تبرير الوضع القائم، وفرضه كأمر واقع، وإيجاد أساس منطقي لإبقاء اليهود في مكانة اجتماعية وقانونية وضيعة. والآن، رغم ذلك، تصدر هذه الاتهامات عن مواطنين بصفتهم مواطنين على قدم المساواة

(1) Geoff Dench, **Minorities in the Open Society:: Prisoners of Ambivalence**, (London: RKP, 1986), p. 259.

أمام القانون، وكان الهدف منها التأكيد على أن الجماعات اليهودية ليست أهلاً للمكانة الاجتماعية والقانونية التي مُنحت لها»[1].

لم تكن المكانة الاجتماعية أو الأخلاقية وحدها هي بيت القصيد، وكانت المشكلة أكثر تعقيداً إلى أبعد الحدود. وبالطبع كان جزء من المشكلة يكمن في تصميم الآليات التي لم يمارسها الناس من قبل واكتساب المهارات التي لم يتصورها العقل حتى الآن - فهما أمران ضروريان لاصطناع ما كان في الماضي معطيات طبيعية. ففي عصور ما قبل الحداثة، كان اليهود جماعة من الجماعات، وطبقة من الطبقات، ولم يمثل تميزهم أية مشكلة. أما مع بداية الحداثة، صارت عزلة اليهود مشكلة، فكان لابد من إخضاعها، مثل كافة الظواهر الأخرى في المجتمع الحديث، إلى عمليات التصنيع، والتشييد، والإقناع العقلاني، والتخطيط التكنولوجي، والإدارة، والرقابة. كان بإمكان المسؤولين عن مجتمعات ما قبل الحداثة أن يلعبوا الدور المتواضع الهادىء الذي يلعبه حارس منطقة الصيد، فيحرسون مجتمعًا يعتمد على موارده الذاتية ويعيد إنتاج نفسه تلقائيًا عامًا بعد عام وجيلاً بعد جيل دون تغير ملحوظ. أما المسؤولون عن المجتمعات الحديثة فلم يلعبوا هذا الدور. ففي الأزمنة الحديثة، لا يمكن التسليم بأي شيء، وما ينبغي لشيء أن ينمو إلا إذا زرعه المجتمع بنفسه، أما كافة النباتات التي تنمو من تلقاء نفسها فهي نباتات شيطانية، ومن ثم فهي نباتات خطيرة تهدد النظام العام أو تفسده. وبذلك فإن حالة الرضا التي يتميز بها حارس منطقة الصيد رفاهية لا ينعم بها المرء في عصر الحداثة، بل يحتاج الإنسان الحديث إلى رؤية البستاني ومهاراته، ذلك الرجل المسلح بتخطيط مفصل للمرج والحدود، والخطوط التي تفصل المرج والحدود. البستاني يمتلك رؤية للألوان المتناسقة ورؤية للفرق بين التناسق الذي يبعث على البهجة، والتنافر الذي يبعث على الاشمئزاز. إنه لا يتهاون مع النباتات التي تنمو من تلقاء نفسها وتتدخل في خطته ورؤيته للتناسق والنظام، بل يتعامل معها على أنها حشائش غريبة، وهو يمتلك الآلات والسموم اللازمة لإبادتها والحفاظ الكامل على التنظيم الشامل للبستان وتقسيماته.

فقدت عزلة اليهود طبيعيتها المرتبطة في الماضي بانفصال الجماعات وبملابسات كثيرة فرضت نفسها، وتبين أن هذا العزلة مصطنعة وهشة تمامًا. فما اعتدنا النظر إليه على أنه

(1) Katz, **From Pre judice to Destruction**, p. 3.

حقيقة ثابتة، وفرضية مقبولة، أصبح الآن مجرد حقيقة على المرء أن يشرحها فيبرهن عليها، وصار مجرد «جوهر» يختفي وراء ظواهر تتناقض معه بوضوح. لابد الآن أن نتقن تشكُّل الطبيعة الجديدة وفق سلطة مختلفة عن تلك السلطة التي ترتكز إلى دليل الانطباعات الحسية. يقول باتريك جيرار:

إن الاندماج اليهودي في المجتمع المضيف واختفاء الفروق الدينية والاجتماعية أفرزا وضعًا لا يمكن فيه التمييز بين اليهود والمسيحيين. فبعد أن أصبح اليهودي مواطنًا مثل أي مواطن آخر يختلط بالمسيحيين عبر الزواج، لم يعد من الممكن تمييزه. هذه الحقيقة كان لها أهمية كبيرة لدى مُنظري معاداة اليهود. يقول إدوارد درومون في كتابه «**فرنسا اليهودية**»: «إن فلانًا اليهودي، السيد كوهين مثلاً، الذي يذهب إلى المعبد، ويأكل الطعام المباح في الشريعة اليهودية، هو رجل جدير بالاحترام، ولا أحمل في نفسي ضغينة له، بل أحملها بالتأكيد لليهودي الخفي.»

وهناك أفكار مشابهة في ألمانيا، حيث كان ازدراء اليهود الذين يقصبون شعرهم، ويرتدون القفطان، أقل حدة من ازدراء أقرانهم المتدينين والمحبين لوطنهم من الألمان اليهود الذين كانوا يحاكون المسيحيين أبناء الوطن. إن معاداة اليهود الحديثة ليست ناجمة عن الاختلاف الكبير بين الجماعات، بل عن التهديد الذي يمثله غياب الفروق، ومجانسة المجتمع الغربي، وإلغاء الحواجز القانونية بين اليهود والمسيحيين[(١)].

ألغت الحداثة الفروق والاختلافات، أو مظاهرها الخارجية على الأقل، كما هدمت الجوهر الذي تستند إليه المسافات الرمزية بين الجماعات المنعزلة. وفي ظل غياب هذه الاختلافات، لم يكن كافيًا التغني الفلسفي بحكمة الواقع كما كان الحال في الماضي، وهذا ما فعلته المسيحية عندما سعت إلى فهم العزلة اليهودية الفعلية. أما مع الحداثة، فلم يوجد مفر من ابتداع الاختلاف أو التشبث به في مواجهة القوة الكاسحة لأفكار المساواة الاجتماعية والقانونية والتبادل الثقافي الشامل.

---

(1) Patrick Girard, "**Historical Foundations of Antisemitism**", in Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust, ed. Joel E. Dinsdale (Washington: Hemisphere Publishing Company, 1980), pp. 70-71.

إن التفسير الديني المتوارث لفكرة الحد الفاصل، أي رفض اليهود للمسيح، لم يصلح مطلقًا لأداء المهمة الجديدة. فمثل هذا التفسير كان يعني بالضرورة إمكانية الخروج من بوتقة العزلة. فطالما كانت معالم الحد الفاصل واضحة ومحددة تمامًا، كان هذا التفسير يحقق هدفًا جيدًا، ويسمح بربط مصير البشر بحريتهم المفترضة في تحقيق الخلاص أو ارتكاب الخطايا، وقبول الرحمة الإلهية أو الجحود بها. هذه المرونة حققت هذا الهدف دون التهوين من صلابة الحد الفاصل نفسه، ولكن تبين أن عنصر المرونة ذاته يجلب المصائب بمجرد أن تفقد ممارسات التمييز والانعزال همتها وحماستها، وتعجز عن الدفاع عن طبيعية الحد الفاصل، وتجعله بدلاً من ذلك مرهونًا بتقرير المصير الإنساني. على أي حال، أكدت الرؤية الحديثة للعالم القدرة غير المتناهية للتعليم والاكتمال الذاتي، وأصبح كل شيء ممكنًا بالعزم الجيد والجهد الكافي. فالإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء أو خزانة فارغة تمتليء رويدًا رويدًا عبر سيرورة التهذيب الحضاري بمحتويات تضخها الأفكار الثقافية المشتركة للجميع. ويكمن التناقض في أن عزو الاختلافات بين اليهود والمسيحيين المضيفين إلى اختلاف الدين والشعائر فحسب قد ظهر متسقًا تمامًا مع الرؤية الحديثة للطبيعة البشرية. فنبذ خرافات اليهودية واعتناق دين أسمى، ونبذ أشكال التحامل والتحيز، كل ذلك كان فيما يبدو وسائل مناسبة وكافية لتطوير الذات، وحافزًا لا يتوقعه أحد، وعلى مثل هذا النطاق الواسع، إلا عن طريق الانتصار النهائي للعقل على الجهل والضلال.

بالطبع لم يكمن التهديد الحقيقي لصلابة الأسوار الفاصلة القديمة في النهج الأيديولوجي للحداثة، بل في رفض الدولة العلمانية الحديثة تشريع ممارسات اجتماعية مختلفة ومتمايزة. ولم يوجد التباس طالما ظل اليهود أنفسهم، في صورتهم المفضلة لدى إدوارد درومون، يتشبثون بممارساتهم المميزة، رافضين الانسياق وراء الدولة في سعيها نحو التماثل والتجانس. أما الالتباس الحقيقي فنشأ عن قبول أعداد غفيرة ومتزايدة من اليهود دعوة الدولة واعتناقهم مذهبًا جديدًا، سواء في شكله الديني المتوارث أو في صورته الحديثة الخاصة بالاندماج الثقافي. وفي فرنسا وألمانيا والأقطار التي غلب عليها النفوذ الألماني في الإمبراطورية النمساوية المجرية، كان هناك احتمال قوي بأن المجتمع سيدمج جميع اليهود، أو أن اليهود سيدمجون أنفسهم، عاجلاً أم آجلاً، ويجعلون يهوديتهم طي النسيان، ويذوبون في المجتمع وثقافته. وفي غياب ممارسات التمييز التي رسختها

الأعراف القديمة والتشريعات القانونية، لم يكن غياب علامات واضحة للاختلاف يعني شيئًا سوى إزالة الحد الفاصل نفسه.

تطلب التمييز في ظل الحداثة أسلوبًا حديثًا لإقامة الحدود الفاصلة بحيث يستطيع مقاومة وتحييد الإمكانات المزعومة غير المتناهية للقوى التمدينية والتربوية. لقد احتاج إلى تخصيص منطقة «ممنوع الاقتراب منها» تكون مهمتها تحسين المهارات الذاتية وأصول التربية وتحديد سقف الطاقة الكامنة للثقافة. وقد جرى تطبيق هذا الأسلوب بإتقان شديد، وبنجاح متفاوت، على كافة الجماعات التي أريد لها أن تظل دائمًا في مكانة ثانوية تابعة، مثل الطبقة العاملة والنساء. ومن أجل إنقاذ تميز اليهود من عدوان المساواة الحديثة، كان لابد من صياغة هذا التميز وفق أسس جديدة أشد قوة من قوى الثقافة وحرية الإرادة. كان لابد أن تحل الهوية العرقية اليهودية (Jewishness) محل الديانة اليهودية (Judaism)، أو كما قالت هانا أرينت: «صحيح أن اليهود تمكنوا من الفرار من الديانة اليهودية والاهتداء إلى دين الحداثة الجديد، لكن لا مفر من الهوية العرقية اليهودية»[1].

كان على الهوية العرقية اليهودية، بخلاف الديانة اليهودية، أن تفوق الإرادة الإنسانية والطاقة الإبداعية. كان عليها أن تصل إلى مستوى القانون الطبيعي، وهو قانون ينبغي اكتشافه ودراسته وتسخيره في خدمة البشرية فيما بعد بحيث لا يمكن العبث به أو اللعب به أو إهماله، ليس دون عواقب وخيمة على الأقل. هذا القانون المقترح من عينة القوانين التي كان إدوارد درومون يسعى إلى تذكير قرائه بها: «ذات مرة، سأل دوق فرنسي أصدقاءه قائلاً: «أتريدون أن تروا كيف يُفصح الدم عن أصله؟» وقد تزوج هذا الدوق من فتاة من مدينة فرانكفورت من عائلة «روتشيلد» اليهودية، وقد فعل ذلك رغمًا عن أمه، ولم يبال بدموعها[2]. وفي حضور أصدقائه، دعا الدوق ولده الصغير، وأخرج من جيبه قطعة نقود ذهبية فرنسية من عهد الملك لويس، وأراه إياها، فبرقت عيناه فرحًا، فقال الدوق

(1) Arendt, **Origins of Totalitarianism**, p. 87.

(٢) كانت عائلة روتشيلد تتألف من رجال المال ويهود البلاط، وهي من أهم العائلات التي لعبت دورًا كبيرًا في الرأسمالية الغربية بدءًا من القرن الثامن عشر وحتى القرن العشرين، لكن باومان لا يورد تفاصيل أخرى عن هذه العائلة في هذا الكتاب، أما عبد الوهاب المسيري فقد خصص مدخلاً كبيرًا لهذا الموضوع في موسوعته عن اليهود، وأوضح أن هذه العائلة دعمت التشكيل الإمبريالي الغربي والمشروع الصهيوني في فلسطين [المترجم].

«أترون! إن الغريزة اليهودية تكشف عن نفسها دون تردد!» وفي موضع آخر، أعلن تشارليز مورس عن إيمانه بأن «طبيعة الشخص تحدد مساره من البداية، وليس بإمكان وهم الاختيار ووهم العقل إلا أن يؤديا إلى تشرد شخصي وكارثة سياسية. وإغفال هذا القانون الطبيعي ربما يحدث في حالة واحدة، وهي عندما يلقي المرء بنفسه والجميع في التهلكة، أو كما قال موريس باريس: «الطفل حبيس عالم الكلمات، لا يربطه أي رباط بحقائق الواقع، فالمذهب الكانطي يقتلع جذوره من أرض أسلافه، وفائض من الشهادات الدراسية يخلق ما يمكن أن نطلق عليه، كما يقول بيسمارك «بروليتاريا الخريجين». هذا هو اتهامنا للجامعات لأن ما يحدث لنتاجها، أي «المفكر»، أنه يصبح عدواً للمجتمع»[1]. ونتاج الاهتداء والتحول، سواء كان ثقافيًا أو دينيًا، ليس تغير الجودة، بل فقدانها، حيث يقبع في الجانب الآخر للتحول فراغًا، وليس هوية أخرى. فالمهتدى أو المتحول إلى الدين الجديد يفقد هويته دون اكتساب أي شيء في المقابل، والإنسان «يكون» قبل أن «يفعل»، ولا شيء يفعله يمكن أن يغير طبيعته، وهذا هو تقريبًا الجوهر الفلسفي للعنصرية.

(1) J. S. McClelland (ed.), **The French Right** (London: Jonathan Cape, 1970), pp. 88, 32, 178.

الفصل الثالث

الحداثة والعنصرية والإبادة (ب)

ثمة تناقض واضح في تاريخ العنصرية، لاسيما العنصرية النازية.

لعبت أبرز الوقائع العنصرية دوراً في إثارة المخاوف وتأجيج المشاعر المناهضة للحداثة، وربما استمدت العنصرية أهميتها وفاعليتها من هذا الدور، والذي استغله كل من أدولف شتوكر، وديريش إيكارت، وألفريد روزنبرج، وجرجور شتراسر، وجوزيف جوبلز، ومعظم أنبياء القومية الاشتراكية أو مُنظريها أو مناصري أيديولوجيتها. فكل هؤلاء وظفوا شبح العرق اليهودي أداةً مهمة تربط بين المخاوف الواضحة لضحايا التحديث في الماضي والمستقبل من جهة، والشعب العضوي المثالي المستقبلي الذي تصوره أنصار الاشتراكية من أجل وقف زحف الحداثة من جهة أخرى. ففي استشهادهم بأهوال الطفرة الاجتماعية التي بَشَّرت بها الحداثة، عَرَّف أنصار الاشتراكية الحداثة بأنها سطوة القيم الاقتصادية والمالية، واتهموا الخصال العرقية اليهودية بالمسؤولية عن هذا الانتهاك الوحشي لأسلوب حياة الشعب العضوي الألماني والقيم الإنسانية السامية. ولهذا كان القضاء على اليهود مرادفًا لرفض النظام الحديث. هذه الحقيقة توحي بطابع ما قبل حداثي للعنصرية؛ فهي تكشف القرابة الطبيعية، إن جاز التعبير، بين العنصرية والمشاعر المناهضة للحداثة، كما أنها تبرز القدرة الانتقائية للعنصرية كوسيلة للتنفيس عن المشاعر المعادية للحداثة.

رغم ذلك، لم يكن لأحد أن يتخيل العنصرية رؤية للعالم، بل وأداة فعالة للممارسة السياسية، دون تقدم العلم الحديث، والتكنولوچيا الحديثة، والأشكال الحديثة لسلطة الدولة. هذا بالضبط ما جعل العنصرية نتاجًا حديثًا، فلولا الحداثة ما كانت العنصرية أمرًا ممكنًا. الحداثة هي التي خلقت طلبًا على العنصرية، والعصر الحديث جعل التقدم المقياس الوحيد للقيمة الإنسانية، وكان بحاجة إلى إحدى نظريات العزو حتى يسترجع المخاوف الناجمة عن رسم الحدود وحراستها تحت ظروف جديدة جعلت عبور الحدود أكثر سهولة من أي وقت مضى. خلاصة القول، كانت العنصرية سلاحًا حديثًا تمامًا استُخدم في صراعات ما قبل حداثية، أو على الأقل في صراعات لم تكن حديثة من جميع الأوجه.

من الخوف المرضي من الآخر المختلف إلى العنصرية

ثمة اعتقاد شائع، وإن كان خطأ، بأن العنصرية أحد أشكال العداء أو التحامل بين الجماعات. وأحيانًا تنفصل العنصرية بفضل حدتها الانفعالية عن مشاعر أو معتقدات أخرى تنتمي إلى دائرة أعم وأشمل. وأحيانًا أخرى، تنفصل العنصرية عن أشكال العداوة الدفينة غير العنصرية بين الجماعات بسبب صلة العنصرية بالتهم الوراثية والبيولوچية والثقافية التي تتصمنها عادة. وفي بعض الحالات، يشير الباحثون المهتمون بالعنصرية إلى المقولات العلمية التي لا تمتلكها عادة نماذج شائعة سلبية أخرى غير عنصرية عن الجماعات الأجنبية. ومهما اختلفت زاوية النظر إلى ظاهرة العنصرية، قلما يخرج الباحثون عن عادتهم في تحليلاتهم وتفسيراتهم لها في إطار ضرب أعم من ضروب التحامل.

تكتسب العنصرية اهتمامًا ملحوظًا بين أشكال العداء بين الجماعات، وهي وحدها تكشف عن صلة قرابة واضحة بالروح العلمية للعصر. وهناك تيار تفسيري معاكس وشائع يميل إلى توسيع مفهوم العنصرية ليشمل كافة الأشكال المتنوعة للعداء. هذا التيار يفسر جميع أشكال التحامل بين الجماعات على أنها تجليات عديدة لنزعات عنصرية طبيعية فطرية. وربما ينبغي علينا ألا نبالغ في الانبهار بمثل هذا التغير في التعريفات، وأن ننظر إليه نظرة فلسفية على أنه مجرد مسألة تتعلق بتعريفات يمكن على كل حال أن نقبلها أو نرفضها كما نشاء. وإذا أمعنا النظر، سنجد أن الرضا بهذا التغير خسارة كبيرة. فإذا كانت الضغائن بين الجماعات أشكالاً للعنصرية، وإذا كان البحث الإثنولوجي والتاريخي قد تمكن من التوثيق الواسع للميل إلى عزل الغرباء وكراهية التواصل معهم على أنه فيما يبدو سمة كونية أبدية، فلا يوجد شيء جديد يختلف جوهريًا وجذريًا عن العنصرية التي حظيت بمثل هذا الاهتمام في زمننا. وبذلك تكون العنصرية مجرد تكرار لمسرحية قديمة تعرض على خشبة المسرح مع إدخال بعض التعديلات على صيغة الحوار، خاصة أن هذه المسرحية تهمش العلاقة الوطيدة بين العنصرية والجوانب الأخرى للحياة الحديثة أو تنكرها تمامًا.

أعد بيير أندريه تاجييف دراسة حديثة وواسعة عن التحامل، وفيها يتناول مفهوم العنصرية ومفهوم الخوف المرضي من الآخر المختلف (heterophobia) على أنهما مفهومان

مترادفان[١]، ويحدد لهما «**ثلاثة مستويات**» أو ثلاثة أشكال تتدرج في التعقيد. «**العنصرية الأولية**» عنصرية كونية عالمية، بمعنى أنها رد فعل طبيعي لوجود إنسان غريب مجهول أو شكل من أشكال الحياة الإنسانية التي تثير الغرابة والبلبلة. والاستجابة الأولى للغرابة هي الكراهية، وهي تفضي غالبًا إلى العداء والعدوانية. وترتبط هذه الاستجابة في كافة الأحوال والأمكنة ارتباطًا وثيقًا بالعفوية، فالعنصرية الأولية لا تحتاج إلى من يشعلها أو يؤجج نيرانها، كما أنها ليست بحاجة إلى نظرية كي تضفي شرعية على الكراهية الطبيعية، رغم إمكانية تقويتها كأداة للتعبئة السياسية وتوظيفها عند الحاجة[٢]. عندئذ يمكن للعنصرية أن تنتقل إلى مستوى جديد من التركيب والتعقيد أو عنصرية «الدرجة الثانية» - العنصرية ذات التسويغ العقلاني. ويحدث هذا التحول عند طرح نظرية تكون مرجعية نفسها، فتضع أسسًا منطقية للكراهية، وتصور الآخر المكروه على أنه خبيث النية، أو مصدر للضرر والأذى «**من وجهة نظر موضوعية**»، وفي كلتا الحالتين يمثل الآخر المكروه تهديدًا لبقاء الجماعة الكارهة. على سبيل المثال، يمكن تصوير الجماعة المكروهة على أنها جماعة تتآمر مع قوي الشر من خلال خريطة إدراكية يشكلها دين الجماعة الكارهة، أو يمكن تصويرها على أنها منافس اقتصادي يفتقر إلى المباديء الأخلاقية. وهذا يعني أن اختيار الحقل الدلالي لتنظير «ضرر» الآخر المكروه تحدده المصالح الاجتماعية والصراعات والانقسامات. والخوف المرضي من الأجانب (Xenophobia)، أو تحديدًا إيمان المرء بأن شعبه وجنسه وثقافته من الأصل تفوق غيرها (ethnocentrism)، هو أحد أكثر الحالات المعاصرة شيوعًا لما يسمى «**عنصرية الدرجة الثانية**». وقد بلغت هذه العنصرية مداها في عصر القومية الجامحة الذي كان الناس يدافعون فيه عن معالم الهوية بلغة التاريخ والتراث والثقافة المشتركة. أخيرًا، تأتي عنصرية الدرجة الثالثة، أو العنصرية التي تُخفي رهانات سياسية محضة، وهي تقتضي ضمنًا المستويين السابق ذكرهما، وتتميز بتوظيف براهين وحجج شبه بيولوجية.

ويبدو أن الشكل الذي طرح فيه تاجييف هذا التصنيف الثلاثي معيب من الوجهة المنطقية. فإذا كان المستوى الثاني من العنصرية يتميز بتنظير كراهية أولية، فلا يوجد سبب

(1) Cf. Pierre-André Taguieff, **La force du préjugé: essai sur le racism et ses doubles** (Parish: La Decouverte, 1988).

(2) Taguieff **La force du préjugé**, p. 69-70.

وجيه لاستبعاد أيديولوجية واحدة فقط من أيديولوجيات ممكنة عديدة تُستخدم أو يمكن استخدامها لهذا الغرض على أنها سمة يتميز بها «مستوي أعلى» من العنصرية. فالمستوي الثالث من العنصرية يشبه إلى حد كبير وحدة في المستوي الثاني. وربما استطاع تاجييف أن يدافع عن تصنيفه لو لم يفصل النظريات البيولوچية بسبب طبيعتها التي يُفترض أنها تحجب عن العيان أهدافًا سياسية محضة، فبإمكاننا أن نجادل بلا نهاية بشأن درجة التعمية السياسية في نظريات العنصرية الأخرى التي تنتمي إلى المستوي الثاني. وكان على تاجييف أن يشير إلى أن الجدال البيولوچي يميل إلى التأكيد بأن «آخرية» الآخر الضارة المؤذية المكروهة داء مستعص لا راد له. واقع الأمر أن البيولوچيا عامة، والوراثة خاصة، يرمزان في الوعي العام إلى تلك المنطقة التي ما زالت تستعصي على التطويع الثقافي، في عصرنا الذي يتسم باصطناعية النظام الاجتماعي، والقدرة المطلقة للتربية والتعليم، والقدرة غير المحدودة لعصر الهندسة الاجتماعية بوجه أعم. إنهما يرمزان إلى شيء لا نعرف كيف نصلحه، ونصوغه، ونعيد تشكيله كيفما نشاء. رغم ذلك، يصر تاجييف على أن الشكل العلمي البيولوچي الحديث للعنصرية لا يبدو «مختلفًا في طبيعته وآليته ووظيفته عن الخطاب التقليدي للإقصاء والذي يُسقط حقوق الآخر وأهليته،» ويتمركز حول «**جنون الاضطهاد**» أو «**الوسواس القهري**» والسمات التي تتميز بها «**عنصرية المستوى الثالث**»[1].

ونحن نرى غير ذلك تمامًا، ونذهب إلى أن طبيعة العنصرية ووظيفتها وآليتها تحديدًا هي التي تختلف كل الاختلاف عن الخوف المرضي من الآخر المختلف. إنها تختلف عن تلك الأشكال المتنوعة الأقرب إلى الإحساس العاطفي وليس الإحساس العملي بالقلق والانزعاج أو الخوف الذي يشعر به البشر على نحو طبيعي كلما اصطدموا بمثل هذه «**المكونات الإنسانية**» الوجودية التي يستعصي عليهم فهمها فهمًا كاملاً، ولا يستطيعون التعامل معها بسهولة أو التنبؤ بمسارها. ويبدو أن الخوف المرضي من الآخر المختلف مثال جيد لظاهرة أعم وأشمل من القلق الناجم عن إحساس المرء بأن الأمور خرجت عن سيطرته، ومن ثم الإحساس بالعجز عن التأثير في مسار الأحداث أو التنبؤ بعواقب الأفعال. وربما يبدو الخوف من الآخر مَوْضَعَة (objectification)، واقعية أو غير واقعية، لمثل هذا القلق، لكن القلق الذي نحن بصدده قد يستهدف دائمًا «موضوعًا» يركن إليه.

(1) Taguieff, **La force du préjugé**, p. 91.

وهذا يعني أن الخوف المرضي من الآخر المختلف ظاهرة شائعة إلى حد ما في كل زمان، ومازال هذا الموقف أكثر شيوعًا في عصر الحداثة، وهو عصر ازدادت فيه المواقف والتجارب التي «تخرج عن السيطرة»، وأصبح تفسيرها على أنها تدخل خبيث من جماعة إنسانية غريبة تفسيرًا معقولاً أو مقبولاً في ظاهر الأمر.

علينا أن نفرق على المستوي التحليلي بين الخوف المرضي من الآخر المختلف، كما وصفناه آنفًا (heterophobia)، وعداوة الانفصال عن الحدود الاجتماعية (contestant enmity)، وهي حالة أكثر خصوصية من العداوة الناجمة عن الممارسات البشرية الخاصة بالبحث عن الهوية ورسم الحدود بين الهويات المختلفة. في حالة عداوة الانفصال، تبدو مشاعر الكراهية والضغينة أقرب إلى التوابع الانفعالية لعملية الانفصال، والانفصال نفسه يتطلب نشاطًا، وجهدًا، وفعلاً طويل البقاء. رغم ذلك، ليس الغرباء في حالة الخوف المرضي من الآخر المختلف مجرد جماعة تثير المخاوف والتهديدات والمخاطر أو جماعة منفصلة انفصالاً واضحًا، ويسهل تمييزها والاحتفاظ بمسافة معينة منها. بل إنهم جماعة لا تتضح معالم «هويتها الجمعية»، وربما تختلف جماعة الغرباء الدخلاء نفسها على هويتها الجمعية وتُخفيها أو تنكرها. هؤلاء الغرباء في هذه الحالة يهددون باختراق الجماعة القومية والانصهار فيها إن لم يراقبهم المواطنون الأصليون ويتخذوا الإجراءات الوقائية ضدهم. ومن ثم، فإن الغرباء يهددون وحدة الجماعة القومية الوطنية وهويتها، لا لأنهم يزعزعون سيطرتها على مساحة من الأرض أو حريتها في الفعل على نحو مألوف، بل لأنهم يطمسون حدود الأرض نفسها، ويمحون الاختلاف بين أسلوب الحياة المألوف (الحق) وأسلوب الحياة الغريب (الباطل). إنهم يجسدون فكرة «**الغريب في عقر دارنا**»، وهي حالة تتسبب في هرج ومرج عنيف يُشعل ترسيم الحدود بين الهويات ويولِّد انفجارات العداوة والكراهية لمن تثبت إدانته أو لمن يُتهم بالولاء المزدوج والرقص على كافة الأجناب والمتاريس.

تختلف العنصرية عن الخوف المرضي من الآخر المختلف وعداوة الانفصال. هذا الاختلاف لا يكمن في حدة المشاعر أو في نوع الحجج والبراهين التي تسوغها العنصرية على أساس عقلاني. بل تكتسب العنصرية طابعها الخاص من ممارسة هي في أصلها جزء

من العنصرية وتضفي عليها طابع العقلانية. هذه الممارسة تجمع بين استراتيجيات علوم مختلفة مثل العمارة والبستنة والطب، وهي تهدف إلى اختلاق نظام اجتماعي عبر فصل حقائق الواقع القائم التي لا تتوافق والواقع المثالي المتخيل والتي لا يمكن تغييرها حتى تتوافق معه.

في هذا العالم الذي يتباهى بقدرته غير المسبوقة على تحسين الأوضاع الإنسانية عن طريق إعادة تنظيم الواقع الإنساني وفق أسس عقلانية، تأتي العنصرية بأدلة وبراهين تثبت أن جماعة معينة من البشر لا يمكن دمجها في النظام العقلاني مهما حاولنا ومهما بذلنا من جهد. وفي هذا العالم الذي يتميز باختراقه المستمر لحدود التطويع الثقافي والتكنولوچي والعلمي، تأتي العنصرية لتؤكد أن عيوبًا معينة لجماعة معينة من البشر لا يمكن التخلص منها أو تصحيحها، أي أن هذه الجماعة لا يمكن إصلاحها وستظل على حالها هذا إلى الأبد. وفي هذا العالم الذي يؤكد القدرة الهائلة للتدريب والتحول الثقافي، تأتي العنصرية لتفصل جماعة معينة بحجة أنه لا يجدي معها النقاش والجدال، وأنه لا أمل في إصلاحها كما ينبغي عبر أية أدوات توجيهية وتثقيفية أخرى، ومن ثم لابد أن تظل جماعة غريبة إلى الأبد. خلاصة القول، في العالم الحديث الذي يتميز بطموحه في التحكم الذاتي والإدارة الذاتية، تقرر العنصرية أن ثمة جماعة من البشر مصابة بداء مستعص يقاوم التحكم والسيطرة، وأنه لاسبيل إلى علاجها أو إصلاحها. ويمكننا تلخيص ذلك في صورة مجازية من عالم الطب، فالمرء بإمكانه أن يدرب أعضاء الجسد «السليمة» ويتحكم في حركتها، ولا يمكنه ذلك مع الأورام السرطانية التي لا يمكن «علاجها» إلا باستئصالها.

والنتيجة المنطقية تتلخص في أن العنصرية ترتبط حتمًا باستراتيجيات النفور والعداء، فإذا كانت الظروف مواتية، تستوجب العنصرية طرد الجماعة المكروهة من أرض الدولة. وإذا لم تسمح الظروف بذلك، تتطلب العنصرية التصفية الجسدية للجماعة المكروهة. فالطرد والتدمير وجهان لعملة واحدة هي الإقصاء.

يقول ألفريد روزينبرج في إحدى كتاباته عن اليهود: «يُطلق ليوبولد تسونتس على الديانة اليهودية «**نزوة النفس اليهودية**»، وليس بإمكان اليهودي أن ينفصل عن هذه «النزوة» حتي لو تم تعميده عشر مرات، والمحصلة الحتمية لهذه النزوة ستظل دائمًا كما هي:

الجمود، والمادية، والعداء للمسيحية»[1]. وما هو صحيح عن التأثير الديني لهذه النزوة ينطبق على كافة التأثيرات الخارجية الثقافية الأخرى، فلا أمل في إصلاح اليهود، ولا سبيل إلى تحاشي ضررهم سوي عزلهم أو قطع الصلة بهم أو حبسهم خلف الأسوار أو تدميرهم.

العنصرية أحد أشكال الهندسة الاجتماعية

لم تظهر الأهمية الحقة للعنصرية إلا في سياق التخطيط للمجتمع المثالي والعزم على تنفيذ هذا التخطيط المثالي عبر جهد منظم ومتواصل. وفي حالة الهولوكوست، تمثلت الخطة في تأسيس دولة الرايخ التي ستدوم ألف عام، أو مملكة الروح الألمانية الحرة، المملكة التي لا ترحب بأي شيء سوى الروح الألمانية. فلا مكان فيها لليهود العاجزين عن تطهير أنفسهم والاهتداء إلى روح الفولك، أو الشعب العضوي الألماني (Volk). هذا العجز الروحي صوَّرته النازية على أنه سمة وراثية أو سمة تتعلق بالدم، وجعلته تجسيداً للجانب الآخر من الثقافة، والأرض التي تعجز الثقافة عن الحلم بحرثها وزراعتها، والبريَّة التي لن تتحول أبدًا إلى أرض صالحة لأعمال البستنة - لم تكن آفاق الهندسة الوراثية موضع اهتمام جاد آنذاك.

كانت الثورة النازية تدريبًا على الهندسة الاجتماعية. وكان «المخزون العرقي» هو حلقة الوصل في سلسلة الإجراءات الهندسية. فالحيثيات الرسمية للسياسة النازية التي نُشرت باللغة الإنجليزية بمبادرة من وزير الخارجية الألماني ريبنتروب خدمت أغراض الدعاية الدولية وخرجت في لغة تتميز بالحذر والهدوء الشديدين. وفي عرض هذه الحيثيات، وصف الدكتور آرثر جوت، رئيس قسم الصحة القومية بوزارة الداخلية، المهمة الأساسية للحكم النازي بأنها «سياسة نشطة تتبع مبدأ الحفاظ على الصحة العرقية»، كما شرح الاستراتيجية التي تتطلبها هذه السياسة قائلاً: «إذا سهلنا تكاثر المخزون الصحي عن طريق الانتقاء النظامي للعناصر السليمة وإقصاء العناصر غير السليمة، سنمتلك القدرة على تحسين المقاييس الجسدية للجيل الحالي، بل والأجيال القادمة أيضًا». لم يساور الدكتور جوت أي شك في أن الاستراتيجية المزدوجة للانتقاء والإقصاء «تتطابق من جميع الأوجه مع أبحاث كوخ، وليستر، وباستير، وغيرهم من العلماء الأجلاء،» ومن ثم فهي امتداد

(1) Alfred Rosenberg, **Selected Writings** (London: Jonathan Cape, 1970), p. 196.

طبيعي ومنطقي لتقدم العلم الحديث، بل ودليل على بلوغ هذا العلم أعلى درجات التقدم[1].

شرح الدكتور ڤالتر جروس، رئيس مكتب التنوير الخاص بالسياسة السكانية والرفاهة العرقية، حيثيات السياسة العرقية، وأكد أنها تتمثل في عكس مسار التيار الحالي الذي يُظهر «معدلات إنجابية متضائلة بين السكان الأكثر صحة وسلامة، ومعدلات إنجابية مفرطة بين المصابين بالأمراض الوراثية، وأصحاب الأمراض العقلية، والمعتوهين، والبلهاء، والمجرمين ممن يجري الإجرام في عروقهم مجرى الدم[2]. هنا لم يتجاوز الدكتور جروس التأكيد على ضرورة تعقيم أصحاب الأمراض الوراثية لأنه كان يخاطب جمهوراً عالميًا لن يرحب على الأرجح بعزم النازيين - الذين لم يبالوا بأشياء غير عقلانية من شاكلة الرأي العام أو التعددية السياسية - على كشف النتيجة المنطقية التي وصلت إليها إنجازات العلم الحديث والتكنولوچيا.

بيد أن حقيقة السياسة العرقية كانت أكثر بشاعة، إذ لم يجد النازيون سببًا لقصر سياستهم على «الأجيال القادمة»، بل بذلوا في حدود الإمكانات والموارد جهداً كبيراً من أجل تحسين الجيل المعاصر لهم. وكان أسرع الطرق لتحقيق هذا الهدف هو الإزاحة العنيفة لكل كائن أو حياة عديمة القيمة (unwertes Leben). وكانت كل وسيلة علمية ستلعب دوراً في هذه الإزاحة لضمان التقدم إلى الأمام على هذا الطريق السريع. وكانت الملابسات والحيثيات تقتضي استخدام مصطلحات مثل «**الإزالة**»، و«**التخلص**»، و «**الإخلاء**»، و «**التخفيض**»، وجميعها يعني «**الإبادة**». وبعد أن أصدر هتلر أوامره في الأول من سبتمبر لعام ١٩٣٩، ظهرت مراكز بحثية في براندنبرج، وهادامار، وزونينشتين، وآيشبيرج، وكانت كلها تتخفي وراء مسميات تنطوي على تضليل مزدوج، فكان يطلق عليها في حوارات صامتة «**معاهد اليوثينيچيا أو القتل الرحيم**» (euthenesia)، بينما كانت معروفة على نطاق أوسع بأسماء أكثر خداعًا وتضليلاً مثل «**المؤسسة الخيرية**

---

(1) Arthur Gütt, '**Population Policy**', in Germany Speaks (London: Thornton Butterworth, 1938), pp. 35, 52.

(2) Walter Gross, '**National Socialist Racial Thought**', in Germany Speaks, p. 68.

للرعاية المؤسسية» أو «جمعية نقل المرضي»، أو «ت ٤»[١]- وهي شفرة تهوينية مشتقة من العنوان ٤ شارع تيرجارتن، برلين، حيث موقع مكتب تنسيق جميع عمليات الإبادة[٢]. وكان لابد من وضع نهاية لهذا التضليل في ٢٨ أغسطس عام ١٩٤١ نتيجة للاحتجاجات القوية التي أبدتها شخصيات بارزة بالكنيسة، لكن لم يتخل النازيون عن مبدأ «**الإدارة النشطة للتيارات السكانية**». كل ما في الأمر أن بؤرة الاهتمام وتكنولوجيا القتل بالغاز التي تطورت بفضل حملة القتل الرحيم استهدفت جماعة مختلفة، أي اليهود، وتحولت إلى أماكن مختلفة مثل زوبيبور أو شيلمنو.

أصبحت «الحياة أو الكائنات عديمة القيمة» هي الهدف على طول الطريق، وكان النازيون الذين رسموا خطة المجتمع المثالي يرون أن المشروع الذي يسعون إليه ويصرون على تنفيذه من خلال الهندسة الاجتماعية يُقسِّم الحياة الإنسانية إلى حياة نافعة ذات قيمة وحياة غير نافعة عديمة القيمة. الأولي تحظى بعناية بالغة وتنعم بموطن للحياة ومجال حيوي(lebensraum)، أما الثانية فتُعزل، وإذا لم يكن العزل حلاً عمليًا لها فتُباد. والسياسية العرقية الصارمة لم تستهدف من كانوا مجرد غرباء، أو من كان يسهل إخضاعهم لاستراتيجيات قديمة موثوقة ترتبط عادة بعداوة الانفصال الاجتماعي. وعليه كان لابد من وضع الغرباء وراء سياج وتحت حراسة مشددة. أما المعاقون ذهنيًا وبدنيًا فكانوا يشكلون حالة أكثر صعوبة، وكانوا يتطلبون سياسة جديدة مبتكرة، فلم يكن من الممكن طردهم أو حبسهم وراء سياج وأسوار لأنهم ليسوا من «**الأعراق الأخرى**»، ولم يكونوا أهلاً لدخول دولة الرايخ الألمانية التي ستدوم ألف عام. وكانت الجماعات اليهودية تمثل حالة مشابهة، فلم تكن عرقًا مثل الأعراق الأخرى، بل كانت جماعات ضد العرق، كانت عرقًا يقوض جميع الأعراق الأخرى ويهدمها، فهي لم تستهدف تدمير هوية عرق بعينه، بل تدمير النظام العرقي ذاته. وهذا التصوير يستحضر صورة اليهود باعتبارهم «**أمة غير قومية**»، وعدوًا لدودًا للنظام القائم على فكرة القومية. وقد استحسن روزبيرج هذا

(١) يُعلِّق عبد الوهاب المسيري (١٩٩٧) على استخدام النازيين لهذه الشفرة العلمية الجافة المحايدة قائلاً: «وهو اسم يصلح لأية شركة تجارية أو سياحية أو حتى دواء مقو»، وأنه من الأفضل تسميته «القتل العلمي» أو «القتل المحايد» أو «القتل الأداتي» أو «القتل الموضوعي» [المترجم].

(2) Cf. Gerald Fleming, **Hitler and the Final Solution** (Oxford: Oxford University Press, 1986), pp. 23-5.

التصوير، واستشهد بالمقولة المهينة التي تصف اليهود بأنهم «شبكة متماسكة غير مرئية من فطريات الوحل الإسفنجية أو جرثومة الملاريا الموجودة منذ قديم الأزل والمنتشرة في كافة أرجاء الأرض»(١). ولذا لم يكن عزل اليهود سوي نصف إجراء، أو محطة على الطريق المؤدي للهدف النهائي، ولم يكن ممكنًا أن ينتهي الأمر بتطهير ألمانيا من اليهود. حتي وإن كانت الجماعات اليهودية تعيش بعيدًا عن الحدود الألمانية، فإنها كانت ستواصل تقويض أسس المنطق الطبيعي للكون حتى تدمره. وعندما أمر هتلر جنوده بأن يقاتلوا في سبيل رفعة العرق الألماني، كان يؤمن أن الحرب التي أوقد نيرانها إنما هي حرب باسم جميع الأعراق، وأنها خدمة أسداها للجنس البشري الذي يقوم نظامه على فكرة العرق.

ونستشف مما سبق أن الهندسة الاجتماعية عمل ذو أسس علمية يهدف إلى تأسيس نظام جديد أفضل، وأنها تستلزم احتواء، أو بالأحري إقصاء، كافة العوامل الهدامة. ولكل هذا تصبح العنصرية في واقع الأمر متناغمة مع الحداثة ورؤيتها للعالم وممارستها. ويتضح هذا التناغم في أمرين على الأقل.

أولاً، شهد عصر التنوير «تأليه الطبيعة، وشرعنة العلم بوصفه دينها الحنيف، والعلماء بوصفهم أنبياءها وكهنتها»(٢). وبات كل شيء من حيث المبدأ قابلاً للبحث الموضوعي؛ وصار من الممكن معرفة كل شيء بثقة ويقين. وغدت الحقيقة والخير والجمال، أي كل ما هو كائن، وكل ما ينبغي أن يكون، أشياء يمكن إخضاعها للملاحظة الدقيقة المنهجية. ولم يكن ممكنًا لأي شيء أن يكتسب أية شرعية إلا من خلال المعرفة الموضوعية القائمة على الملاحظة المنهجية. يقول چورچ موس في موجز دراسته الفريدة لتاريخ العنصرية: «من المستحيل أن نفصل خطاب فلسفات التنوير حول الطبيعة الفيزيائية عن رؤيتها للأخلاق والطبيعة البشرية... فمنذ البداية... كان العلم الطبيعي والمثل الجمالية والأخلاقية يدًا واحدة». فاتسم النشاط العلمي الذي صاغه عصر التنوير بمحاولة «تحديد المكان الصحيح

(1) Alfred Rosenberg (ed.), Dietrich Eckart: **Ein Verma'chtnis** (Munich; Frz. Eher, 1928). Quoted after George L. **Mosse, Nazi Culture: A Documentary History** (New York: Schocken Books, 1981), p. 77.

(٢) «تأليه الطبيعة» فكرة محورية في أعمال باومان والمسيري، وكلاهما يربطها بفكرة «تأليه الإنسان»، بحيث يصبح حلول الإله في الطبيعة أو الإنسان هو النموذج التفسيري المحوري في فك شفرة عصر التنوير واحتفائه بالمادية العقلانية والنظريات العرقية العنصرية والنماذج الآلية [المترجم].

للإنسان في الطبيعة من خلال الملاحظات والقياسات والمقارنات بين الجماعات البشرية والحيوانية»، كما اتسم «**بالإيمان بوحدة الجسد والعقل**». وساد الإيمان بأن العقل يعبر عن نفسه بطريقة مادية ملموسة يمكن قياسها وملاحظتها»[1]. أما علم فراسة الدماغ (فن معرفة السمات العقلية والخلقية من خلال دارسة الجمجمة) وعلم فراسة الوجه (فن معرفة السمات العقلية والخلقية من خلال دراسة ملامح الوجه) فقد حظيا بثقة كاملة من عصر العلم الحديث واستراتيچيته وطموحه. وأصبحت الطبيعة المادية تحكم المزاج والخلق والذكاء الإنساني والملكات الجمالية البشرية وحتى الانتماءات السياسية. كما أصبح في مقدور المرء أن يسبر غور السمات الروحية الدفينة والمحيرة من خلال الملاحظة الدقيقة ومقارنة الأساس المادي المرئي. فالأصول المادية للانطباعات الحسية كانت مفاتيح عديدة تسبر أغوار الطبيعة، وعلامات تحتاج إلى تفسير، وسجلات مدونة في شفرة لابد للعلم أن يفكها.

وما كان على العنصرية إلا أن تُسلِّم بوجود توزيع منهجي جيني تناسلي للسمات المادية الخاصة بالكائن البشري، وبمسؤولية هذا التوزيع عن السمات الخلقية والأخلاقية والجمالية والسياسية. هذه المهمة أنجزها نيابة عن العنصرية رواد العلم الأجلاء الذين قلما وضعهم الناس في قائمة رواد العنصرية أو لم يحسبونهم كذلك أبدًا. ولما كان العلماء يلاحظون الواقع كما هو بلا تحامل أو تحيز، لم يكن في مقدورهم إغفال التفوق «الموضوعي» اليقيني المادي الملموس الذي يتمتع به الغرب دون سائر الأمم التي تعيش في أرجاء المعمورة. ولذا قام كارل لينايوس، أبو التصنيف العلمي، بتسجيل الاختلاف بين سكان أوروبا وسكان أفريقيا بدقة متناهية تضاهي دقة تسجيله للاختلاف بين القشريات والأسماك. فأخذ يصف العرق الأبيض بأنه عرق خلاق، ومبدع، ومنظم، وممتثل للقوانين. . . أما الزنوج فنعتهم بكافة الصفات السلبية التي تحولت إلى دليل يثبت أفضلية العرق الأبيض؛ فهم أناس كُسالى ومنحرفون وعاجزون عن حكم أنفسهم»[2]. أما جوزيف جوبينو، أبو «العنصرية العلمية»، فلم يوظف طاقاته الإبداعية في وصف العرق الأسود بأنه عرق قليل الذكاء، بل

---

(1) George. L. Mosse, **Toward the Final Solution: A History of European Racism** (London, J. M. Dent & Son, 1978), p. 2.

(2) Mosse, **Toward the Final Solution**, p. 20.

وصفه بأنه عرق تفشت فيه الحسية الشهوانية، ومن ثم فالعرق الأسود قوة فجة مخيفة، تمامًا مثل الغوغاء الهائجة، أما العرق الأبيض فهو عرق يعشق الحرية والشرف وكل شيء معنوي(١).

في عام ١٩٣٨، وصف ولتر فرانك اضطهاد اليهود بأنه قصة ملحمية «للبحث العلمي الألماني في صراعه ضد يهود العالم.» فمن اليوم الأول لتولي النازيين مقاليد الحكم، أُنشئت معاهد علمية أدارتها نخبة متميزة من الأساتذة الجامعيين المتخصصين في علوم الأحياء والتاريخ والعلوم السياسية من أجل بحث «**المسألة اليهودية**» وفق «**المعايير الدولية للعلم المتقدم**»: «**معهد الدولة الألمانية لتاريخ ألمانيا الجديدة**»، و«**معهد دراسة المسألة اليهودية**»، و«**معهد أبحاث التأثير اليهودي على الحياة المسيحية الألمانية**»، و«**معهد روزينبرج لدراسة المسألة اليهودية**». هذه المعاهد مجرد أمثلة من المراكز العلمية العديدة التي اهتمت بالقضايا النظرية والتطبيقية للمسألة اليهودية من خلال تطبيق الطرق البحثية المنهجية، ولم ينقص تلك المراكز جماعات الباحثين الأكفاء ذوي المؤهلات الأكاديمية والعلمية المعتمدة. وكانت الرؤية البحثية لهذه المعاهد تتحرك وفق أساسٍ منطقي نموذجي:

منذ عشرات السنين، كانت جميع مناحي الحياة الثقافية تتحرك تحت تأثير الفكر البيولوجي، لاسيما الفكر الذي ظهر في منتصف القرن التاسع عشر، بفضل تعاليم دارون وميندل وجالتون، وتبلور هذا الفكر فيما بعد بفضل دراسات بلوتس وشالماير وكورينز ودوفريس ورودن وباور وفيشر ولنتس وغيرهم. وتمخض عن هذه الدراسات إيمان بأن القوانين التي تسير على النبات والحيوان من الأرجح أن تسير على الإنسان(٢).

ثانيًا، منذ بداية عصر التنوير، اتسم العالم الحديث بسعي حثيث ونزعة هندسية نحو الطبيعة ونحو نفسه أيضًا. فلم يكن العلم غاية في حد ذاته، بل كان في المقام الأول أداة خارقة تسمح لمن يمتلكها بأن يغير الواقع، وبأن يعيد تشكيله وفق تصورات وخطط بشرية، وبأن يُسهم في اندفاع الواقع نحو تحقيق كماله الذاتي. وكانت البستنة والطب نموذجين

---

(1) Cf. Mosse, **Toward the Final Solution**, p. 53.

(2) Max Weinreich, **Hitler's Professors: The Part of Scholarship in Germanys Crimes against the Jewish People** (New York: Yiddish Scientific Institute, 1946), pp. 56, 33.

أصليين لتلك الرؤية التأويلية، وكانت السلامة العقلية والصحة البدنية والنظافة الشخصية هي الصور المجازية النماذجية للمهام والاستراتيجيات البشرية في إدارة الشؤون البشرية. وبذلك أضحى الوجود الإنساني والتعايش الإنساني هدفين لآليات الإدارة والتخطيط، تمامًا مثل نباتات البستان أو الكائنات العضوية الحية التي لا يمكن تُترك لحالها بلا راع، خشية أن تقضي عليها الحشائش أو أن تتفشى فيها الأورام السرطانية. صحيح أن البستنة والطب شكلان متمايزان وظيفيًا، لكنهما يؤديان المهمة نفسها، وهي فصل العناصر النافعة التي من حظها أن تحيا وتزدهر عن العناصر الضارة التي ينبغي القضاء عليها واجتثاثها من فوق الأرض.

لم يسأم هتلر لغة الخطابة التي تفوح بالصور المجازية الموحية بالمرض والطاعون والعدوي واكتساح الطفيليات ووباء الآفات[1]. لقد شبه المسيحية والبلشفية بالطاعون ومرض الزهري، ووصف اليهود بأنهم بكتيريا وجراثيم وآفات وطفيليات مميتة[2]. وفي حديثه إلى هاينرش هيملر ذات مرة عام ١٩٤٢، أكد هتلر أن «اكتشاف الفيروس اليهودي» هو «إحدى أعظم الثورات التي شهدها التاريخ، فالمعركة التي نخوضها اليوم هي المعركة نفسها التي شنها لوي باستير وروبرت كوخ خلال القرن الماضي، فكم من أمراض عديدة تعود إلى هذا الفيروس اليهودي، والسبيل الوحيد لاستعادة صحتنا هو إبادة اليهود»[3]. وفي أكتوبر من العام نفسه، صرح هتلر قائلاً: «عندما نبيد تلك الآفات، فإننا نسدي بذلك

(١) «طفيلية اليهود» أحد أهم الموضوعات التي تناولها زيجمونت باومان وعبد الوهاب المسيري، وهي صورة مجازية تقارن اليهود بالحيوانات أو النباتات التي تعيش على غيرها. لكن المسيري، بخلاف باومان، يؤكد أن هذه الصور لا تقتصر على الخطاب النازي، وأنها موضوعات كامنة أساسية في الأدبيات الصهيونية أيضًا، إذ وصف المفكر الصهيوني أهارون جوردون يهود العالم خارج فلسطين بأنهم طفيليون، واستخدم المفكر الصهيوني الألماني ماكس نوردو كلمة «البكتريا» لوصف وضع اليهود في المنفى. يقول المسيري (١٩٩٧): «ولعل الاختلاف الوحيد هو أن الصهاينة يفضلون الطريقة البلفورية على الطريقة الهتلرية» [المترجم].

(٢) هناك دلائل كثيرة بأن اللغة التي كان هتلر يستخدمها عند الحديث عن «المسألة اليهودية» لم تكن بلاغية أو ذات قيمة دعائية فحسب، بل كانت تعكس الهوس الفعلي لدى هتلر بالنظافة أو الصحة كقاعدة سلوكية. فعندما سأله صديقه جوزف هل عام ١٩٢٢ عما سيفعله باليهود بمجرد أن يمتلك سلطات مطلقة، تعهد هتلر بأن يعلق كل يهود ميونيخ على المشانق بميدان مارينبلاتس إلى أن يتعفنوا وتخرج رائحتهم الكريهة، بمعنى أنه سيتركهم معلقين على المشانق طالما سمحت مباديء النظافة والصحة بذلك (المؤلف).

(3) H. R. Trevor-Roper, **Hitler's Table Talk** (London, 1953), p. 332.

خدمة كبيرة للبشرية»[1]. إن من نفذوا وصية هتلر، لطالما أشاروا إلى إبادة اليهود على أنها **«مداواة أوروبا»**، و**«تطهير ذاتي»**، و**«تطهير اليهود»**. وفي نوفمبر عام ١٩٤١، نُشرت مقالة بعنوان **«الإمبراطورية الألمانية»**، وفيها أشاد جوزيف جوبلز باستخدام شارة نجمة داود كإجراء وقائي من الأمراض. وبذلك كان عزل اليهود عن المجتمع الألماني الذي يتميز بالنقاء العرقي قاعدة أولية للصحة الاجتماعية والقومية والعرقية. وكانت حجة جوبلز في ذلك أن الناس منهم السليم ومنهم العليل، تمامًا مثلما توجد حيوانات سليمة وحيوانات مريضة: «إذا كان اليهودي يعيش بيننا، فذلك لا يعني بأي حال من الأحوال أنه واحد منا، تمامًا مثل الذبابة التي لا تصير حيوانًا أليفًا لمجرد أنها تعيش في المنزل»[2]. لقد كانت المسألة اليهودية، كما قال رئيس إعلام مكتب وزارة الخارجية، مسألة حماية الصحة السياسية[3].

واستطاع عالمان ألمانيان شهيران، وهما عالم البيولوجيا إروين باور وعالم الأنثروبولوجيا مارتن شتيملر، أن يترجما ما كان يعبر عنه قادة ألمانيا النازية بلغة الخطاب السياسي العاطفي والانفعالي إلى اللغة الدقيقة التي يتميز بها العلم التطبيقي:

إن كل مُربٍ للماشية يعلم أنه إذا ذبح أفضل ما عنده من الحيوانات دون أن يتركها تتكاثر، واستمرَّ في تربية الأنواع الرديئة، فإنه خاسر لا محالة. هذا الخطأ الذي لا يرتكبه أي فلاح مع حيواناته وزراعته نسمح به نحن فيما بيننا إلى حد كبير. ولكي نستعيد إنسانيتنا اليوم، لابد وأن ندرك أن الأنواع الرديئة من البشر ليس لها أن تتكاثر. إننا لسنا في حاجة إلى أي شيء سوى عملية بسيطة لا تستغرق دقائق معدودة حتى نجعل هذا الحلم واقعًا دون مضيعة للوقت. لا أحد يؤيد قوانين التعقيم الجديدة أكثر مما أؤيدها، لكن يجب علي أن أؤكِّد مرة أخرى أنها مجرد بداية.»

الانقراض والبقاء قطبان تدور حولهما حياة الكائنات كافة، إنهما الآليتان اللتان تستمر

---

(1) Norman Cohn, **Warrantfor Genocide** (London: Eyre & Spottiswoode, 1967), p. 87

(2) Marlis G. Steinert, **Hitler's War and the Germans: Public Mood and Attitude during the Second World War**, trans. Thomas E. J. de Witt (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1977), p. 137.

(3) Raoul Hilberg, **The Destruction of The European Jews** (New York: Holmes & Meier, 1983), Vol. III, p. 1023.

بهما الحياة . . . فالانقراض تدمير بيولوچي للعناصر الوراثية الرديئة من خلال عمليات التعقيم، إنه قمع كمي للعناصر غير السليمة وغير المرغوب فيها. إن مهمتنا هي حماية البشر من النمو المفرط للحشائش[1].

خلاصة القول، حاول النازيون قبل بناء غرف الغاز أن يبيدوا زملاءهم المعاقين ذهنيًا والمشوهين بدنيًا عبر ما يطلق عليه «القتل الرحيم» (أو ما يسمى تضليلاً «اليوثينيچيا»)، وأن يساعدوا على تكاثر الجنس الأفضل باستخدام أفضل الرجال من الناحية العرقية في تلقيح أفضل النساء من الناحية العرقية، وهذا ما يعرف باسم علم تحسين النسل (Eugenics). فكانت إبادة اليهود، تمامًا مثل هذه المحاولات، تدريبًا على الإدارة العقلانية للمجتمع، ومحاولة نظامية ممنهجة لتوظيف رؤية العلم التطبيقي وفلسفته ونتائجه في خدمة تلك الإدارة[2].

من العزل إلى الإبادة

يقول چورچ موس: «لم يُحرِّض اللاهوت المسيحي يومًا ما على إبادة اليهود، بل دعا إلى عزلهم عن المجتمع باعتبارهم الشعب الشاهد الذي عليه أن يقرر مصيره، وكان عزل اليهود داخل الجيتوات يسبق في الأهمية القضاء عليهم»[3]. وتقول هانا أرينت: «الجريمة تستوجب العقاب، أما الرذيلة فلابد من استئصالها»[4].

لم يتبلور إقصاء اليهود في شكل تدريب على التخلص من القاذورات إلا في صورته الحديثة العلمية العنصرية. ولم يُتهم اليهود بتهمة الرذيلة المستعصية أو تهمة العيب الفطري الذي لا يفارق صاحبه إلا مع التجسد الحديث لمعاداة اليهود. أما قبل ذلك، فكان اليهود

(1) Weinreich, **Hitler's Professors**, pp. 31-3, 34.

(٢) طبقت المنظومة العلمية برعاية الاشتراكية القومية أصول تربية الماشية في حل «المسألة اليهودية»، بل وجعلتها مصدر إلهام للسياسة الاجتماعية برمتها، إذ أكد أندريز فالتير، عالم الاجتماع البارز في ألمانيا النازية، أن «الإنسان لا يستطيع أن يغير الطبيعة الإنسانية من خلال التعليم والبيئة المحيطة وأن الاشتراكية القومية لن تكرر الأخطاء الفادحة التي ارتكبتها في الماضي عندما اقتصرت في عملية التقدم الحضري على بناء المنازل والتحسينات في مجالي الصحة والنظافة. فالبحث السوسيولوچي سيحدد من يستحق البقاء، أما الحالات التي لا أمل فيها فلابد من التخلص منها (المؤلف).

(3) Mosse, **Toward the Final Solution**, p. 134.

(4) Hannah Arendt, **Origins of Totalitarianism** (London: Allen & Unwin, 1962), p. 87.

مجرد مذنبين مثل غيرهم من مقترفي الذنوب، وكان لابد أن يعانوا من أجل ذنوبهم في دنياهم أو أخراهم حتى يتوبوا وينالوا الخلاص إذا أمكن. كان الهدف أن يري الناس معاناتهم، ومن ثم يشهدون عواقب الخطيئة والحاجة إلي التوبة. هذه الفائدة لا يمكن أن يصل إليها الإنسان بمجرد الابتعاد عن الرذيلة، حتي وإن رأى الإنسان الرذيلة والعقوبة معًا كما تقول ماري وايت هاوس. فالأورام السرطانية والآفات والحشائش لا توبة لها، إنها لم ترتكب خطيئة، بل تعيش وفق طبيعتها وحسب، ولا يوجد شيء تعاقب على فعله. إن طبيعة شرها تستوجب استئصالها. وقد عبر جوزيف جوبلز عن ذلك في مذكراته في لحظة صفاء، وبدقة متناهية تضاهي تلك التي أشرنا إليها من قبل في الدراسة التاريخية المجردة التي قدمها روزنبيرج: «لا أمل بأن نقود اليهود إلى مصاف الإنسانية المتحضرة عبر العقوبات الصارمة. إنهم سيعيشون يهودًا، ويموتون يهودًا، تمامًا مثلما نعيش نحن عرقًا آريًا، ونموت عرقًا آريًا»[1]. رغم ذلك، كان جوبلز، بخلاف روزينبرج «الفيلسوف»، وزيرًا في حكومة تمتلك سلطة قوية هائلة بفضل إنجازات الحضارة الحديثة، مما جعلها تفكر في إمكانية الحياة دون مرض السرطان، ودون الآفات، ودون الحشائش. بل كانت الدولة تمتلك الموارد المادية اللازمة لتحويل هذه الإمكانية إلى واقع.

من الصعب، وربما من المستحيل، أن يصل أحد إلى فكرة إبادة شعب بأكمله دون وجود تصورات مجازية عرقية، أي دون تخيل مرض مميت وبائي مستعص وقادر على التكاثر الذاتي إن لم يخضع لرقابة مستمرة. من الصعب، وربما من المستحيل، أن يصل أحد إلى مثل هذه الفكرة دون المزاولة الدقيقة لمهنة الطب ونماذجه المعتمدة للسلامة البدنية والصحة العقلية، واستراتيچياته في الفصل والإقصاء، وتقنياته في العمليات الجراحية - الطب بمعناه الحرفي كمجال يهتم بالجسم البشري، إضافة إلى جميع التطبيقات المجازية الهائلة لهذا المفهوم. من الصعب، وربما من المستحيل، أن يتصور أحد فكرة إبادة شعب بأكمله بمعزل عن النزعة الهندسية نحو المجتمع، والإيمان بالطبيعة المصطنعة للنظام الاجتماعي، أو بمعزل عن المؤسسة الاجتماعية وأهل الخبرة، وممارسة الإدارة العلمية

(1) **Diary of Joseph Goebbels, in Survivors, Victims, and Perpetrator Essays on the Nazi Holocaust**, ed. Joel E. Dinsdale (Washington: Hemisphere Publishing Company, 1980), p. 311.

الخاصة بالمحيط الإنساني والتفاعل البشري. لكل هذا، لابد وأن نتعامل مع الإبادة القائمة على معاداة اليهود بوصفها ظاهرة حديثة تمامًا، بمعنى أنها لم تكن لتحدث إلا في مرحلة متقدمة من الحداثة. وكل هذه العلاقات التي ذكرناها ليست العلاقات الوحيدة التي تربط بين مخططات الإبادة وتطورات الحضارة الحديثة. فالعنصرية وحدها، حتي وإن ساندها التوجه التكنولوچي للعقل الحديث، يصعب أن تصنع ما صنعته الهولوكوست. وإذا ما أرادت العنصرية تذليل هذه الصعوبة، كان لابد لها وأن تمتلك القدرة على ضمان الانتقال من النظرية إلى التطبيق. وربما يعني ذلك تعبئة عمالة بشرية كافية من خلال قوة الأفكار المحركة للأفعال، بحيث تضمن التعامل مع حجم المهمة وتدعم تفانيهم في العمل طوال المدة التي تستغرقها المهمة. وربما يعني ذلك أنه من خلال التدريب الأيديولوچي والدعاية وغسيل المخ، ستتمكن العنصرية من تعبئة الجماهير من غير اليهود بمشاعر قوية من الكراهية والبغضاء تجاه اليهود بحيث يصدر عنهم أفعال عدوانية ضد اليهود حيث يجدونهم.

بيد أن المؤرخين أجمعوا أن ذلك لم يحدث. فرغم الموارد الهائلة التي كرسها الحكم النازي للدعاية العنصرية، ورغم الجهود المضنية التي بذلها التعليم النازي، ورغم التهديد الحقيقي بالإرهاب ضد مقاومة الممارسات العنصرية، فإن القبول الشعبي للبرنامج العنصري وعواقبه النهائية المنطقية لم يتجاوز مستوي العنف القائم على تأجيج المشاعر الانفعالية. هذه الحقيقة توضح مرة أخرى غياب الاستمرارية أو التطور الطبيعي بين الخوف المرضي من الآخر المختلف أو عداوة الانفصال الاجتماعي من جهة والعنصرية من جهة أخرى. رغم ذلك، حتي إذا حالف النهج العنصري الحظ - وهو أمر غير محتمل في واقع الأمر- وحتي إذا تضاعفت جموع المتطوعين لنصب المشانق وقطع الرقاب، سيفتقر عنف الغوغاء بكل تأكيد إلى الكفاءة، وسيظهر بوضوح كنظام بدائي للهندسة الاجتماعية أو كصورة بدائية للمشروع الحديث الحق أو كشكل بدائي للصحة العرقية. وهذا ما تؤكده دراسة زابينا وسيلفر لحادثة ليلة الزجاج المحطم الشهيرة «كريستال ناخت» (Kristallnacht)، وهي أكثر الأحداث نجاحًا من حيث الانتشار والتأثير المادي في تاريخ العنف الجماعي ضد اليهود في ألمانيا:

كانت ليلة الزجاج المحطم مذبحة شعبية وأداة للإرهاب، أداة نمطية للموروث التاريخي الخاص بالمعاداة الأوروبية لليهود، فهي لم تكن أداة للنظام النازي الجديد، ولم تكن إبادة

منظمة ليهود أوروبا. فعنف الغوغاء شكل بدائي غير فعال للإبادة، وهو وسيلة فعالة لإرهاب الناس فحسب. هذا العنف الغوغائي يُرغم الناس على لزوم بيوتهم، أو ترك معتقداتهم الدينية أو السياسية، ولم يكن أي من ذلك هدفًا من أهداف هتلر فيما يتعلق باليهود، إذ كان يرمي إلى تدميرهم(١).

لم تكن هناك جموع كافية من الغوغاء حتى تكون عدوانية، بل إن مشاهد القتل والدمار عطلت الطاقات العدوانية بقدر ما أشعلتها، وفضلت الأغلبية الساحقة أن تغمض عيونها وتصم آذانها وتلجم ألسنتها. فلم يصاحب الدمار الشامل ثوران الانفعالات واهتياج العواطف، بل صاحبه الصمت الرهيب الناجم عن عدم الاكتراث. فلم تكن نشوة الجماهير هي المحك، بل كانت اللامبالاة خيطًا مجدولاً يشد حبل المشنقة الذي لف بلا هوادة على رقاب مئات الآلاف(٢). فالعنصرية سياسة عملية في المقام الأول وأيديولوجية في المقام الثاني، وهي تحتاج، مثل كافة السياسيات العملية، إلى منظومة ومديرين وخبراء. وهي تتطلب لتنفيذها، مثل كافة السياسات، تقسيمًا للعمل وعزلاً للمهمة عن التأثير الذي يفسد النظام عبر العفوية في الأداء. إنها تتطلب ترك المتخصصين يؤدون مهمتهم في هدوء وحرية.

لا يعني ذلك أن اللامبالاة نفسها كانت حيادية وغير متحيزة، فهي لم تكن كذلك بالتأكيد طالما تعلق الأمر بنجاح فكرة الحل النهائي للمسألة اليهودية. إن الشلل الذي أصاب هذه الجماهير هو الذي فشل في أن يتحول إلى حالة غوغائية، إنه شلل صدر عن الانبهار والخوف الناتج عن إظهار القوة، فانطلق المنطق المميت لحل المشكلات في طريقه دون اعتراض. أو كما يقول لورانس ستوكس: «العجز الذي أصاب الجماهير عندما أعلن النظام إجراءاته غير الإنسانية جعل منع النهاية المنطقية أمرًا مستحيلاً تقريبًا، مهما كانت هذه النهاية مرفوضة ومستهجنة»(٣). فكان انتشار الهلع من اليهود يبدو كافيًا بألا تحتج

(1) John R. Sabini & Maury Silver, **'Destroying the Innocent with a Clear Conscience: A Sociopsychology of the Holocaust'**, in Survivors, Victims, and the Perpetrators, p. 329.

(2) Richard Griinberger, **A Social History of the Third Reich** (London: Weidenfeld & Nicholson, 1971), p. 460.

(3) Lawrence Stokes, **'The German People and the Destruction of the European Jewry'**, Central European History, no. 2 (1973), pp. 167-91.

الجماهير الألمانية ضد العنف، حتي وإن لم تحبذ الأغلبية ذلك وظلت ترفض غرس الأفكار العنصرية في الأذهان. ووجد النازيون أمثلة عديدة جعلتهم على قناعة تامة بتلك الحقيقة، وتشير سارة جوردن في دراسة دقيقة رائعة عن التوجهات الألمانية إلى مقتطف من تقرير نازي رسمي يصور بكل وضوح خيبة الأمل النازية تجاه ردود أفعال الجماهير فيما يتعلق بحادثة ليلة الزجاج المحطم:

نعلم أن معاداة اليهود في ألمانيا اليوم تقتصر في جوهرها على الحزب ومؤسساته، وأن هناك مجموعة معينة من الناس بيننا لا تفقه ما تعنيه معاداة اليهود، وهم أناس يعانون من تبلد المشاعر.

وفي الأيام التي تلت حادثة ليلة الزجاج المحطم، هرع هؤلاء الناس على الفور إلى المتاجر اليهودية...

إننا بكل تأكيد شعب معاد لليهود ودولة معادية لليهود. بيد أن معاداة اليهود لا يعبر عنها الشعب والدولة في جميع مناحي الحياة، ومازالت توجد جماعات برجوازية من غير المثقفين ومن غير المستنيرين بين الشعب الألماني تتحدث عن اليهود الفقراء ولا تفقه شيئًا عن التوجهات الألمانية المعادية لليهود، بل وتتشفع لليهود في كل حين، فينبغي ألا ينفرد الحزب والقيادة وحدهما بمعاداة اليهود[1].

رغم ذلك، اقترن نبذ العنف الظاهر والمعلن عن قصد بتوجه أكثر تعاطفًا تجاه الإجراءات الإدارية التي اتُخذت ضد اليهود؛ إذ رحب عدد كبير من الألمان بأعمال حماسية صاخبة معلنة تستهدف عزل اليهود، وإضعاف شوكتهم، وهذه هي اللغة التقليدية للخوف المرضي من الآخر أو عداوة الانفصال الاجتماعي. كما رحب كثير من الألمان بالإجراءات التي كانت النازية تصورها على أنها عقوبات لليهودي - طالما كان من الممكن الإدعاء بأن صاحب العقوبة هو اليهودي الموجود في مرآة الخيال. وكانت هذه الإجراءات تبدو حلاً تخيليًا، وإن كان مقبولاً، لهواجس ومخاوف حقيقية تمامًا، وإن كانت غير شعورية، من فقدان المكانة والإحساس بعدم الأمان. ومهما كانت أسباب ترحيب هؤلاء

(1) Sarah Gordon, **Hitler, Germans, and the Jewish Question**' (Princeton: Princeton University Press, 1984), pp. 159-60.

الألمان بمثل هذه الإجراءات، يبدو أنهم كانوا يختلفون اختلافًا جذريًا عن الألمان المحرضين على العنف أمثال النازي يوليوس شترايشر باعتبار أن هذا العنف طريقة واقعية إلى حد كبير للتكفير عن جرائم اقتصادية وجنسية متخيلة.

رأي عباقرة القتل الجماعي أنه لابد من قتل اليهود، لا لأنهم كانوا محل ازدراء، أو على الأقل ليس في الأصل لهذا السبب، بل لأنهم يستحقون الموت، وهم محل ازدراء لهذا السبب. فاليهود هم من وقفوا حائلاً بين هذا الواقع الذي يفتقر إلى الكمال ويسوده الاضطراب وبين عالم يأمل الناس أن يجلب لهم السعادة والطمأنينة. وكما سنرى في الفصل التالي، كان اختفاء اليهود أمرًا جوهريًا في تحقيق عالم الكمال، وكان يعني بكل دقة الاختلاف بين عالم الكمال والعالم الناقص المعيب هنا والآن.

استطاعت سارة جوردن من خلال فحص مراجع نقدية محايدة أن تسجل استحسانًا وترحيبًا متزايدًا لدى «الألمان البسطاء» تجاه إقصاء اليهود من مراكز القوة والثروة والنفوذ[١]. فقد كان الاختفاء التدريجي لليهود من الحياة العامة يلقى ترحيبًا حارًا أو تجاهلاً مدروسًا. باختصار، صاحب إحجام الجماهير عن المشاركة الشخصية في اضطهاد اليهود غض الطرف عن أفعال الدولة أو على أقل تقدير عدم التدخل فيها: «فإذا لم يكن معظم الألمان أناسًا متعصبين أو مصابين بجنون معاداة اليهود، فإن معاداتهم لليهود كان يغلب عليها اللين والخمول والسلبية، إذ أصبح اليهودي في نظرهم كيانًا غريبًا سقطت عنه كافة السمات الشخصية وخرج من نطاق التعاطف الإنساني، وأصبحت «المسألة اليهودية» في نظرهم مسألة تقليدية تخضع لسياسة الدولة وتستوجب الحل»[٢].

هذه الآراء توضح مرة أخرى الأهمية الجوهرية للصلة الوظيفية الثانية، وليس بالأحرى الصلة الأيديولوچية، بين الإبادة القائمة على معاداة اليهود والحداثة. قامت الصلة الأولى على التأكيد بأن فكرة إبادة اليهود تختلف تمامًا عن الخوف المرضي التقليدي من الآخر المختلف، وأنها ترتكز إلى ظاهرتين حديثتين مترابطتين: النظرية العنصرية والدلالات

(1) Cf. Gordon, **Hitler, Germans**, p. 171.

(2) Christopher R. Browning, **Fateful Months** (New York: Holmes & Meier, 1985), p. 106.

الطبية العلاجية. بيد أن فكرة الإبادة الحديثة كانت بحاجة إلى وسائل حديثة مناسبة لتنفيذها، وقد وجدت ضالتها في البيروقراطية الحديثة.

إن الحل الأمثل للمشكلات التي تفترضها الرؤية العنصرية هو الاستئصال الكامل الصارم للأعراق الوبائية من خلال العزل التام أو التصفية الجسدية. وهذه مهمة فظيعة ومريعة بطبيعتها، ومن الصعب تصورها دون توافر موارد هائلة، ووسائل تعبئة وتوزيع منظم لها، ومهارات تقسيم المهمة الكلية إلى عدد كبير من المهام والأدوار الجزئية المتخصصة من أجل تنسيق أدائها. خلاصة القول، لا يمكن تصور هذه المهمة دون البيروقراطية الحديثة. كان لابد وأن تتزوج معاداة اليهود الحديثة من البيروقراطية الحديثة حتى تثبت فاعليتها وتُحدث التأثير المطلوب. وهذا ما حدث في ألمانيا.

أشار رئيس المكتب الرئيسي لأمن دولة الرايخ راينهارد هايدرش في مؤتمر فانزي إلى «مباركة» الفوهرر (الزعيم) أو «إقراره» سياسة التعامل مع اليهود كما وضعها المكتب الرئيس لأمن دولة الرايخ RSHA [وهي اختصار للكلمة الألمانية Reichsicherheithaup-tamt][1]. ومن أجل مواجهة المشكلات المتعلقة بالفكرة والهدف - أو «النبوءة» كما كان يسميها هتلر - اجتهد «المكتب الرئيس لأمن دولة الرايخ» بوصفه مؤسسة بيروقراطية، وأخذ يطرح حلولاً عملية مناسبة، وسار على نهج النُظم البيروقراطية، فأعد كشف حساب بالتكاليف، وقدَّر حجم التكاليف في مقابل الموارد المتاحة، ثم سعى للتوفيق بينهما لتحقيق أفضل المكاسب. كما أكد راينهارد هايدرش الحاجة إلى تراكم الخبرة العملية، وشدد على الطبيعة التدريجية للعملية وخصوصية كل مرحلة في نطاق المعرفة التقنية العملية المحدودة آنذاك. كان على المكتب الرئيس لأمن دولة الرايخ أن يجد أفضل الحلول. صحيح أن الزعيم أعرب عن رؤيته الرومانسية لعالم طهور من العرق المريض الذي لا أمل في شفائه، لكن تنفيذ هذه الرؤية لم يكن شيئًا رومانسيًا بأي حال من الأحوال، بل كان عملية بيروقراطية عقلانية بعيدة كل البعد عن الرومانسية.

كانت وصفة الإبادة تتكون من طموح حديث نمطي للهندسة الاجتماعية وسيطرة حديثة على السلطة والموارد والمهارات الإدارية. هذه الوصفة شرحتها سارة جوردن في كلمات لا

(1) **Le dossier Eichmann et al solution finale de la question juive** (Paris: Centre de documentation juive contemporaine, 1960), pp. 52-3.

تنسي: «عندما تأملت ملايين الضحايا من اليهود وغيرهم في مصيرها المحتوم وتساءل كل واحد منهم: «بأي ذنب أُقتل؟ لكانت أبسط إجابة أن السلطة كلها كانت في يد رجل واحد، وتصادف أن هذا الرجل كان يكره «العرق اليهودي»[1]. فليس بالضرورة أن تتوافق الكراهية التي يحملها هذا الرجل والسلطة المتمركزة في يده. واقع الأمر أنه لا توجد نظرية مقنعة حتي كتابة هذه السطور تثبت أن الأنظمة الشمولية تستلزم معاداة اليهود، ولا توجد نظرية تقول عكس ذلك، أي لا توجد نظرية تقول إن وجود معاداة اليهود في شكلها الحديث العنصري يؤدي بالضرورة إلى ظهور مثل هذه الأنظمة. على سبيل المثال، اكتشف كلاوس فون بيما في دراسة حديثة، أن الكتائبيين الفاشيين الأسبان كانوا يشعرون بالفخر الشديد لغياب إشارة واحدة معادية لليهود في مؤلفات أنطونيو بريمو دي ريفيرا، بل إن فاشيًا «**من الطراز الأول**» مثل سرانو سونير، سلف فرانسيسكو فرانكو، ظل يؤكد أن العنصرية بوجه عام هرطقة لا تليق بالكاثوليكيين الصالحين. ناهيك عن المناصر الفرنسي للفاشية الجديدة موريس بارديش والذي كان يهيم في غيابات الفاشية، ومع ذلك قال إن اضطهاد اليهود كان أسوأ أخطاء هتلر[2]. رغم ذلك، التقت معاداة اليهود بالأنظمة الشمولية، وربما تلتقي بها مرة أخرى في المستقبل.

نظرًا إلى الأمام

تبدت قصة معاداة اليهود الحديثة في شكل الخوف المرضي من الآخر المختلف وفي صورتها العنصرية الحديثة على السواء. لكن هذه القصة لم تكتمل بعد، تمامًا مثل تاريخ الحداثة بصفة عامة وتاريخ الدولة الحديثة بصفة خاصة؛ إذ يبدو أن عمليات التحديث أصبحت تتجاوز أوروبا في أيامنا هذه. إن مسيرة الانتقال إلى الثقافة الحديثة القائمة على نموذج البستنة، وكذلك التصدعات الاجتماعية الناجمة عن تفكك النظام القديم في المجتمعات التي شهدت عمليات التحديث، قد تطلبت وجود أداة ترسم الحدود بين الهويات. لكن اختيار اليهود للقيام بدور هذه الأداة كانت تمليه على الأرجح التقلبات الخاصة بالتاريخ الأوروبي. فالعلاقة بين الخوف من اليهود والحداثة الأوروبية كانت علاقة

(1) Gordon, **Hitler, Germans**, p. 316.

(2) Klaus von Beyme, **Right-Wing Extremism in Western Europe** (London: Frank Cass, 1988), p. 5.

تاريخية، بل كانت علاقة تاريخية فريدة. ومن المعلوم أن المثيرات الثقافية تنتقل بحرية نسبية حتى وإن لم تصاحبها ظروف بنيوية ترتبط بها ارتباطًا وثيقًا في مصدرها. فهناك صورة إدراكية نمطية عن اليهود تجعل منهم قوة تدميرية للنظام، وتُجسدهم في خليط متنافر من المتناقضات التي تُذيب كافة الهويات وتهدد كافة الجهود الرامية إلى تحقيق الإرادة الحرة وتقرير المصير. هذه الصورة ترسخت منذ زمن بعيد في الثقافة الأوروبية المهيمنة، وأصبحت جاهزة للاستغلال في صفقات التصدير والاستيراد بين الدول، شأنها في ذلك شأن أي شيء في هذه الثقافة الأوروبية التي يعترف الجميع بأنها ثقافة رفيعة وموثوقة. هذه الصورة الإدراكية النمطية، مثل كافة الصور والمفاهيم والمصطلحات الأخرى التي صاغها المحيط الثقافي، يمكن استغلالها في حل المشكلات الداخلية، حتي وإن كانت التجربة التاريخية التي صدرت عنها لم تكن موجودة بالداخل، وحتي وإن كانت المجتمعات التي استغلتها لم يكن لها معرفة سابقة مباشرة باليهود.

اكتشفت دراسات حديثة أن معاداة السامية كان عمرها أطول من الجماعات المستهدفة منها. وفي البلاد التي اختفي منها اليهود تقريبًا، استمرت معاداة اليهود بلا هوادة، حيث اقترنت معاداة السامية كحالة شعورية بممارسات تتعلق في المقام الأول بأهداف أخرى غير اليهود. والأهم من ذلك هو الفصل بين قبول المشاعر المعادية لليهود وأي تمييز عنصري أو ديني أو قومي آخر يُعتقد أنه وثيق الصلة بها. بل إن المشاعر المعادية لليهود لا تتعلق اليوم بخصوصيات غريبة أو غير مألوفة لدى أفراد أو جماعات، بل لا تتعلق خاصة بالمشكلات المعقدة المثيرة للقلق والانعدام الخطير لليقين، وما إلى ذلك. وقد تتبع برند مارتن الحالة الاسترالية التي ظهرت فيها «معاداة اليهود بدون اليهود»، وسك مصطلح «الترسب الثقافي» (cultural sedimenttaion) حتى يفسر ظاهرة جديدة نسبيًا، وهي أن بعض الملامح البشرية أو الأنماط السلوكية المشينة أو الغريبة أو القبيحة أصبح يربطها الوعي الشعبي بالسلوك اليهودي. وفي ظل غياب اختبارات عملية لهذا الارتباط، ترسخت علاقة قوية بين التعريف الثقافي السلبي وكراهية السمات التي يشير إليها[1].

(1) Cf. Bernd Martin, '**Antisemitism before and after Holocaust**', in Jews, Antisemitism and Culture in Vienna, ed. Ivor Oxaal (London: Michael Pollak and Gerhard Botz, 1987).

بيد أن التفسير الذي يطرحه مصطلح «**الترسب الثقافي**» لا يصلح إذا ما طبقناه على حالات أخرى عديدة من معاداة اليهود المعاصرة.

ففي قريتنا العالمية الصغيرة تنتشر الأخبار عبر العالم بسرعة البرق، وأصبحت الثقافة لعبة لا يحدها حدود. ولا تبدو المعاداة الحديثة لليهود نتاجًا للترسب الثقافي، بل تبدو نتاجًا للانتشار الثقافي (cultural diffusion)، وهو انتشار يحدث هذه الأيام على نحو أقوى من أي وقت مضى. ومن هذا المنطلق، تحتفظ معاداة اليهود بعلاقتها مع صورتها الأصلية، وتتحول في انتقالها بين البلدان إلى شكل أكثر حدة وثراء حتى تتكيف مع مشكلات البلد الجديد واحتياجاته. وما أكثر المشكلات في زمن «التطور غير المنتظم» للحداثة وما يصاحب ذلك من اضطرابات وأزمات. وهنا تأتي الصورة الإدراكية النمطية للخوف من اليهود لتقدم إجابات سهلة وجاهزة لجميع الأزمات المخيفة المعقدة وكافة ألوان المعاناة التي لم يمر بها الإنسان من ذي قبل. على سبيل المثال، حظيت هذه الصورة النمطية بشهرة واسعة في اليابان في الآونة الأخيرة، وأصبحت مفتاحًا عالميًا لفهم العواقب غير المتوقعة في طريق التوسع الاقتصادي، وبدأ اليابانيون ينظرون إلى أنشطة يهود العالم على أنها كفيلة بأن تفسر ظواهر عديدة، مثل المغالاة في معدل صرف الين الياباني، والتهديد المزعوم بتهاطل التسربات الإشعاعية حال وقوع كارثة نووية على شاكلة كارثة تشرنوبيل النووية يتبعها تعتيم سوفيتي جديد[1].

أشار نورمان كون بالتفصيل إلى أن إحدى الصور النمطية الشائعة المعادية لليهود تجعل منهم جماعة تنسج خيوط مؤامرة عالمية بهدف تدمير كافة القوى، وتفكيك جميع الثقافات والموروثات المحلية، وتوحيد العالم تحت إمرة اليهود. هذه الصورة، بكل تأكيد، هي أكثر الصور خطورة وأشرسها هجومًا في تاريخ معاداة اليهود. وقد تذرع النازيون بهذه الصورة النمطية، وبها شرعوا في إبادة اليهود. كانت الصور المجازية لليهود متعددة الأوجه، وكانت تُستوحى من أبعاد متعددة «**للشذوذ اليهودي**»، لكن في عالمنا المعاصر أصبح يجري اختزال كل هذه الصور في صورة واحدة مباشرة وصريحة. إنها صورة نخبة يهودية تتجاوز القوميات وتتعداها. إنها صورة القوة الخفية وراء كافة القوى الظاهرة. إنها صورة المدير

(1) **Jewish Chronicle**, 15 July 1988, p. 2.

الخفي لتقلبات القدر التي يقال إنها طبيعية وتلقائية ولا يمكن التحكم فيها، لكنها مشؤومة ومحيرة[1].

إن النموذج السائد لمعاداة اليهود الآن هو نتاج النظرية، وليس نتاج التجربة المباشرة. وهو نموذج يستند إلى قاعة الدرس لا إلى استجابات وتجارب واقعية تتعلق بسياق التفاعل والتواصل اليومي. ففي بداية هذا القرن، كان أكثر أشكال معاداة اليهود انتشاراً في البلدان الأوروبية الغنية يستهدف العوام الغرباء والفقراء المعدمين من المهاجرين اليهود. هذه المعاداة نشأت عن تجربة مباشرة مع الطبقات الدنيا من المواطنين الأوروبيين الذين كانوا وحدهم على اتصال بهؤلاء اليهود الأجانب الغرباء، وكانوا ينظرون بعين الشك والريبة إلى وجودهم الذي يخلق جواً من البلبلة وعدم الاستقرار. أما صفوة المجتمع الأوروبي فلم يبالوا بمثل هذه المشاعر لأنهم لم ينخرطوا في احتكاك مباشر مع المهاجرين الجدد المتحدثين اليديشية، ولم يروا أن المهاجرين يختلفون اختلافًا جوهريًا عن باقي الطبقات الدنيا الفوضوية الخطيرة المنبوذة. فطالما ظلت ظاهرة الخوف المرضي من الآخر في مأمن من التنظير الذي لم يكن يمارسه سوى المفكرون من أبناء الطبقة الوسطى أو صفوة المجتمع، لم تكن تداعياتها تتجاوز المستوى الذي أسماه لينين «**وعي النقابات العمالية**». وكان من الصعب أن تتجاوز هذا المستوى طالما أن الإشارة إلي الخوف المرضي من الآخر كانت تنحصر في النطاق الضيق للتفاعل اليومي مع فقراء اليهود. بيد أن هذا الهلع كان من الممكن أن يتحول بكل بساطة إلى منبر للاضطراب العام عبر تضخيم الهواجس الفردية وتصوير المشكلات الخاصة على أنها قضية مشتركة، مثلما فعلت الحركة البريطانية الفاشية بقيادة أوزولد موزلي، وهي حركة كانت تستهدف في المقام الأول منطقة إيست إند بلندن، أو الجبهة القومية البريطانية التي كانت تستهدف مناطق مثل ليستر ونوتينج هيل، أو الجبهة القومية الفرنسية التي كانت تستهدف مارسيليا. وكان من الممكن أن يصل هذا الهلع من

(١) يرى عبد الوهاب المسيري أن فكرة «المؤامرة اليهودية» تقدم إجابات جاهزة لكل المشكلات التي نعجز عن التعامل معها. فاليهود هم وراء كافة أشكال الانحلال، وهم وراء البهائية، وهم وراء سقوط الدولة العثمانية، وهم وراء اللوبي الصهيوني في الولايات المتحدة. فالحكومات الأمريكية المتعاقبة تبرر عجزها عن مساندة الحق العربي بتعاظم النفوذ الصهيوني. أما الحكومات العربية، فتستخدم هذه الأسطورة المريحة لتفسير تخاذلها وهزيمتها [المترجم].

الآخر إلى حد المطالبة بـ«**ترحيل الغرباء إلى حيث أتوا**». بيد أن هذا الخوف من الآخر أو حتى هاجس رسم الحدود لدى عامة الشعب، وهو «شأن خاص» بالطبقات الدنيا إلى حد ما، لم يجد طريقًا يتحول من خلاله إلى نظريات علمية متطورة ذات طموحات عالية، مثل نظرية «**الشعب الفتاك المميت**» أو «**المؤامرة العالمية**». فإذا أرادت هذه النظريات أن تجذب خيال عامة الناس وتثير اهتمامهم، لابد وأن تشير إلى حقائق تجهلها الجماهير ويتعذر الوصول إليها ولا توجد في نطاق الخبرة اليومية المباشرة.

مع ذلك، نستخلص من هذا التحليل السابق أن الدور الحقيقي للأشكال النظرية المتطورة الخاصة بمعاداة اليهود لا يكمن بصورة كبيرة في قدرتها على إثارة الجماهير وأفعالهم العدوانية العدائية بقدر ما يكمن في علاقته الفريدة بخطط الهندسة الاجتماعية للدولة الحديثة وطموحاتها، أو على نحو أدق، في علاقته بالأشكال العنصرية المتطرفة المختلفة لمثل هذه الطموحات. والواقع يقول إن التيارات المعاصرة تؤيد انسحاب الدولة من الإدارة المباشرة لكثير من مناحي الحياة الاجتماعية التي كانت تخضع لسيطرتها في الماضي، كما أنها تتجه نحو التعددية وحياة اجتماعية يقودها نظام السوق. واستنادًا إلى هذا الواقع يبدو من غير المحتمل أن تلجأ دولة غربية مجددًا إلى شكل عنصري من أشكال معاداة اليهود كأداة تستغلها في مشروع ضخم من مشاريع الهندسة الاجتماعية. ويبدو المستقبل المتوقع، أو على نحو أدق، احتفاء المجتمعات الغربية بعصر ما بعد الحداثة والنزعة الاستهلاكية، قد أُسس بنيانه على شفا جرف هار. صحيح أن المجتمعات الغربية تتميز بتفوق اقتصادي هائل يضمن في الوقت الراهن احتياطيًا هائلاً للغاية من الموارد العالمية، لكن ذلك لن يدوم إلى الأبد. وليس ببعيد أن يشهد المرء مواقف تدفع الدولة إلى استحواذ مباشر على الإدارة الاجتماعية. عندئذ قد تستقطب الرؤية العنصرية المترسخة الرائجة أنصارًا جددًا. وفي الوقت نفسه، ربما تدفع مواقف عديدة أقل تطرفًا إلى توظيف الهلع من اليهود في أشكاله الأخرى غير العنصرية والأقل إثارة كأداة للدعاية والتعبئة السياسية.

يشهد الوقت الراهن تحول اليهود على نحو كبير إلى الطبقات فوق المتوسطة، وهذا يجعلهم بعيدين عن الاحتكاك المباشر بعامة الشعب. أما مظاهر العداء التي تتبناها جماعات تساورها مخاوف جديدة برسم الحدود والحفاظ على الهويات فتستهدف العمال

المهاجرين في معظم الدول الغربية. وما أكثر القوي السياسية التي ترغب في الاستفادة من مثل هذه المخاوف، وعادة ما تستخدم هذه القوى السياسية لغة قامت العنصرية الحديثة بتطويرها للدفاع عن عمليات التمييز العنصري والإقصاء وراء الأسوار، وهي لغة وظفها النازيون بنجاح في طريقهم إلى السلطة لكسب تأييد عامة الشعب وإثارة مشاعرهم العداونية من أجل تحقيق أهدافهم العنصرية. وفي كافة الدول التي جذبت أعدادًا هائلة من العمال المهاجرين أثناء إعادة البناء الاقتصادي في فترة ما بعد الحرب، ابتكرت الصحافة القومية والساسة أصحاب الاتجاهات الشعبوية أمثلة لا تعد ولا تحصي من الاستخدامات الجديدة التي ارتدت رداء العنصرية الحديثة وتحدثت لغتها. وفي الآونة الأخيرة، نشر كل من جيرار فوكس وبيير جوف وعلي مجودي مجموعة كبيرة ودقيقة من التحليلات لهذه الاستخدامات[1]. ويمكن قراءة العدد الصادر عن صحيفة لوفيجارو بتاريخ ٢٦ أكتوبر ١٩٨٥، إذ اهتم بطرح السؤال التالي: «هل سنظل فرنسيين خلال الثلاثين عامًا القادمة؟» ناهيك عن رئيس الوزراء الفرنسي جاك شيراك وهو يتحدث في نَفَس واحد عن عزم حكومته على أن تناضل بكل قوة من أجل تقوية الأمن الشخصي وهويةً المجتمع القومي الفرنسي. أما القاريء البريطاني، فلا داعي، بكل تأكيد، أن يهتم بالكُتاب الفرنسيين في رحلة البحث عن لغة شبه عنصرية أو مبنية على خطاب الفصل العنصري وتخدم تعبئة التمييز العنصري والخوف الشعبي من تحطيم الآخر للحدود والهويات.

صحيح أن الهلع من الآخر ومخاوف صراع الحدود من الأمور المقيتة التي تنطوي على مخزون مهول من عنف متوقع، لكنها لم تؤد بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى الإبادة. إن الخلط بين الخوف من الآخر من جهة والعنصرية والجرائم المنظمة على شاكلة الهولوكوست من جهة أخرى هو أمر مضلل ويحمل في طياته ضررًا بالغًا. هذا الخلط يبعد التحليل عن الأسباب الحقيقية للكارثة، وهي أسباب تضرب بجذورها في بعض مظاهر العقلية الحديثة والمؤسسة الاجتماعية الحديثة، وليس في ردود أفعال سرمدية تجاه الغرباء أو حتي في صراعات هوية أقل وضوحًا وإن كانت موجودة في كل مكان وفي جميع

(1) Cf. Gérard Fuchs, **Its resteront: le défi de l'immigration** (Paris: Syros, 1987); Pierre Jouve & Ali Magoudi, **Les dits et les non-dits de Jean-Marie Le Pen: enquéte et psychanalyse** (Paris: La Decouverte, 1988).

الأوقات. ومن بداية التفكير في الهولوكوست وحتي تنفيذها، لم يلعب الخوف التقليدي من الآخر سوي دوراً ثانوياً. أما العوامل الأساسية التي لم يكن من الممكن الاستغناء عنها حقًا فكانت تكمن في أشياء أخرى، وكانت تربطها فقط علاقة تاريخية على أكبر تقدير بالأشكال المعتادة للشحناء والبغضاء بين الجماعات. لقد ضربت إمكانية الهولوكوست بجذورها في سمات كلية عامة للحضارة الحديثة، أما تنفيذها فقد ارتبط بعلاقة خاصة وليس علاقة كلية عامة بين الدولة والمجتمع. وهذا ما سنتناوله في الفصل التالي بشيء من التفصيل.

الفصل الرابع

الهولوكوست بين الأيقنة والأنسنة

«عندئذ تسلل الشر- إذ لابد من وجود اسم لهذا التزامن المذهل الذي جمع ملابسات تبدو غير متوقعة في ظاهر الأمر - تسلل الشر شيئًا فشيئًا، في سكون، وعلى مراحل بدت خالية من أي ضرر. . . بيد أن نظرة فاحصة متأنية إلى أحداث الماضي تُظهر بوضوح أن كثرة الشواهد والإرهاصات لم تكن مجرد نتاج للمصادفات، بل كانت، إن جاز التعبير، إمكانية كامنة، ظلت مختفية تمامًا، مثل سيل جوفي ما يلبث أن يتضخم ويتسع قبل أن يندفع بغتةً وبشدة فوق سطح الأرض. فما كان علينا سوى أن نستحضر الماضي الذي شهد الإرهاصات الأولى المنذرة بالسوء، وأن نرسم صورة تشخيصية لظهورها الحتمي».

(خوان چويتسولو- مشاهد بعد المعركة)

يخاطب مؤرخ الهولوكوست الشهير راؤل هيلبرج قراءه قائلاً: «ألن تشعروا بالفرح إذا كان بإمكاني أن أثبت لكم أن جميع من ارتكبوا تلك الجرائم كانوا مجموعة من المجانين؟» وما كان بإمكان هيلبرج أن يثبت ذلك، فالحقائق التي ساقها لا تبعث على الراحة، ولا تجعل أي إنسان يشعر بالفرح؛ إذ كان المجرمون علماء عصرهم، وهذا هو لب القضية كلما تأملنا معنى الحضارة الغربية بعد أوش ڤيتس. لقد تخطى تطورنا الحضاري قدرتنا على الفهم، فلم يعد بإمكاننا الادعاء بأننا أدركنا كل الإدراك آليات مؤسساتنا الاجتماعية وأنظمتنا البيروقراطية وأدواتنا التكنولوچية[1].

هذه بالتأكيد أخبار سيئة لا تروق الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء اللاهوت وجميع أصحاب العلم والفهم والتفسير من الباحثين والباحثات. فالنتائج التي توصل إليها هيلبرج تعني أن هؤلاء جميعًا لم يؤدوا واجبهم على أكمل وجه، ولم يستطيعوا أن يفسروا ما حدث، ولماذا حدث، وليس بمقدورهم أن يساعدونا على فهم ما حدث. وهذه تهمة قاسية تنال من العلماء المتخصصين، وهي كفيلة بأن تؤرق مضاجعهم، وربما تعيدهم إلى نقطة الصفر، لكنها ليست في حد ذاتها سببًا لإثارة القلق العام. رغم ذلك، هناك أحداث مهمة

(1) Raul Hilberg, **"Significance of the Holocaust", in The Holocaust- Ideology, Bureaucracy, and Genocide**, ed. Henry Friedlander & Sybil Milton (Millwood, NY: Kraus International Publications, 1980), pp. 101-2.

في الماضي نشعر أننا لم نستوعبها حق الاستيعاب، ونحن نغضب لذلك أحيانًا، لكننا لم نشعر أنها طامة كبرى، بل نواسي أنفسنا، وندعي بأنها أمور تخص الاهتمام الأكاديمي، ولكن هل هي كذلك بالفعل؟

واقع الأمر أن الهولوكوست ليست ما نجد صعوبة في استيعاب أهوالها وبشاعتها، بل حضاراتنا الغربية التي جعلتها الهولوكوست لغزًا يستعصي على الفهم، إذ وقعت الهولوكوست في وقت اعتقدنا أننا قد قبلنا الحضارة الغربية، وأدركنا بواطن بواعثها وآفاق مستقبلها! لقد وقعت الهولوكوست في وقت شهدت فيه حضارتنا انتشارًا ثقافيًا عالميًا غير مسبوق! فإذا كان هيلبرج على صواب، وإذا كنا نفتقد حقًا القدرة الذهنية والعملية على فهم أغلب مؤسساتنا الاجتماعية المهمة، فينبغي ألا يقتصر الإحساس بالكارثة على الأكاديميين المتخصصين دون غيرهم. صحيح أن الهولوكوست حدثت منذ ما يقرب من نصف قرن مضى، وصحيح أن عواقبها المباشرة تنزوي بخطى مسرعة في طيات الماضي، وصحيح أن الجيل الذي عاصرها قد انقرض الآن. لكن، بكل ما تحمله كلمة «**لكن**» من دلالات مفزعة، هذه السمات المعهودة عن حضاراتنا فيما مضى والتي جعلتها الهولوكوست لغزًا غامضًا من جديد مازالت تستحوذ على جانب كبير من حياتنا. فهي لم تختف، بل ولم تختف إمكانية الهولوكوست هي الأخرى.

إننا نتجاهل هذه الإمكانية، بل ونقول «**أُفٍّ**» للقلة القليلة القلقة ممن أغضبهم راحة بالنا وطمأنينتنا! بل ونلقبهم بـ«**أنبياء القدر المشؤوم**»، وهو لقب يبعث على السخرية والازدراء. فمن السهل ألا نكترث بتحذيراتهم البائسة. ألسنا على حذر الآن؟ ألم نُدن العنف والوحشية والفساد الأخلاقي؟ ألم نكرس إبداعاتنا الخلاقة ومواردنا الضخمة المتزايدة كي نحارب كل ذلك؟ والسؤال الأهم، هل يوجد في حياتنا أي شيء يشير إلى مجرد إمكانية وقوع كارثة؟ فالحياة وردية، وتزيد رغدًا ورفاهية يومًا بعد يوم. وبوجه عام، يبدو أن مؤسساتنا تتغلب على المصاعب والمشكلات. إننا نحيا في حصون محصنة من العدو، ولن يمسنا أصدقاؤنا بسوء. صحيح أننا نسمع من حين لآخر عن أعمال وحشية ترتكبها شعوب ليست متحضرة بالقدر الكافي وتفتقر إلى الوازع الديني والروحي ضد

جيران يتسمون بالقدر نفسه من البربرية. نسمع أن قبائل الإيوي ذبحت ما يقرب من مليون شخص من قبائل الإيبو بعد أن وصموهم في بداية الأمر بأنهم كائنات دون البشر ودون ثقافة، وبأنهم مجموعة من الهوام والمجرمين ومغتصبي الأموال(١). ونسمع أن العراقيين استخدموا الغازات السامة ضد أبناء وطنهم الأكراد. ونسمع أن التاميل ذبحوا السنغاليين، وأن الأثيوبيين أبادوا الإرتريين، وأن الأوغنديين أبادوا أنفسهم بأنفسهم (أم كان العكس؟). بالطبع كلها مآسي ولكن ما شأننا بذلك؟ وإن دلت هذه المآسي على شيء، فإنما تدل على حقيقة مفادها أن اختلاف الناس عنا أمر سيىء، أو أنه لا يوجد أروع من العيش في أمن واستقرار في كنف حضاراتنا الغربية الراقية.

وكم من الصعب أن نرضى في نهاية المطاف عن أنفسنا ما إن تذكرنا أنه في عام ١٩٤١ لم يتوقع أحد حدوث الهولوكوست، بل لم يتوقعها أحد بعد أن أدركنا «حقائق الحالة» وملابساتها. وكم من الصعب أن نرضى عن أنفسنا ونحن نعلم أنه ما إن مضى عام واحد على حدوث الهولوكوست حتى بدأ التشكيك فيها في جميع أنحاء العالم. لقد أبى الناس أن يصدقوا الحقائق الواضحة أمامهم وضوح الشمس، لا لأنهم كانوا من البلهاء أو الأشرار، بل لأنه لم يوجد أي شيء مما عرفوه يجعلهم يصدقونها. فبرغم كل ما عرفوه وآمنوا به، كان يصعب عليهم بكل بساطة تصور جرائم القتل الجماعي، بل لم يجدوا لها اسمًا آنذاك. مع ذلك، عرفنا في عام ١٩٨٨ ما لم نعرفه في عام ١٩٤١، عرفنا أنه ينبغي أن نتصور ما لا يمكن تصوره(٢).

المشكلة

ثمة سببان لعدم إمكانية التعامل مع الهولوكوست دون غيرها من موضوعات البحث الأكاديمي على أنها قضية أكاديمية محضة، وأيضًا لعدم إمكانية اختزالها إلى موضوع ثانوي للبحث التاريخي والتأمل الفلسفي.

---

(1) Cf. Colin Legum in The Observer, 12 October 1966.

(٢) يقول باومان في رسالة خاصة للمترجم إن إشارته إلى عام ١٩٨٨ لا يقصد بها حدثًا استثنائيًا، ولكنها السنة التي كان يكتب فيها هذا الكتاب، بمعنى أن النصف الثاني من القرن العشرين تضمن أحداثًا دموية كشفت لنا تمامًا الوجه القبيح للحداثة الغربية في علاقته بالإبادة الحديثة [المترجم].

يكمن السبب الأول في أن الهولوكوست أحدثت تغييراً طفيفاً في مجرى التاريخ اللاحق[1] الخاص بوعينا الجمعي وفهمنا لأنفسنا، حتى وإن قبلنا بأنها غيرت مجرى التاريخ اللاحق بها بوصفها «**حدثًا تاريخيًا محوريًا**»، وباعتبارها حدثًا تاريخيًا لا يقل أهمية عن الثورة الفرنسية أو اكتشاف أمريكا أو اختراع العجلة. كان للمحرقة تأثير طفيف على تصورنا فيما يتعلق بمعنى الحضارة الحديثة ونزعتها التاريخية، ولم يكن لها تأثير حقيقي في العلوم الاجتماعية بصفة عامة، وفي علم الاجتماع بصفة خاصة، باستثناء الحقول الهامشية للأبحاث المتخصصة، وبعض التحذيرات المظلمة المشؤومة من النزعات المرضية المروعة للحداثة. بيد أن هذه الاستثناءات كانت بعيدة كل البعد عن مباديء الممارسة السوسيولوچية. ولهذه الأسباب لم يتحسن فهمنا كثيراً للعوامل والآليات التي جعلت حدوث الهولوكوست أمراً ممكنًا. وطالما أن فهمنا لم يتحسن كثيراً على مدار نصف قرن مضى، سنظل غير مؤهلين لقراءة الشواهد المنذرة وفك شفرتها، لاسيما أن هذه الشواهد اواضحة الآن وضوح الشمس.

أما السبب الثاني فيرجع إلى حقيقة مفادها أنه أيًا كان ما حدث لمجرى التاريخ آنذاك، فإن إفرازات التاريخ التي تضمنت على الأرجح إمكانية حدوث الهولوكوست لم تتغير كثيراً، أو على أقل تقدير لا نستطيع أن نجزم بأنها تغيرت كثيراً. ففي ضوء كل ما نعرفه، أو على الأصح، في ضوء ما لا نعرفه، ربما لا تزال تلك الإفرازات التاريخية تعيش بيننا، وتتحين الفرصة والوقت المناسب. إننا نتوجس خيفة من عدم التغير الجذري للظروف التي أدت في الماضي إلى وقوع الهولوكوست. فإذا كان هناك شيء ما في نظامنا الاجتماعي تسبب في حدوث الهولوكوست، فمن الصعب التأكد من أن خطره قد زال. وقد حذرنا باحثون بارزون من أن نضحك على أنفسنا وندعي راحة البال والطمأنينة:

فالأيديولوچية والمنظومة اللتان أدتا إلى أوشڤيتس ما زالتا على قيد الحياة. هذا يعني أن الدولة/ الأمة نفسها لا يمكن السيطرة عليها، وأنها قادرة على تحريض أفراد المجتمع على أكل لحوم البشر على نطاق لا يتصوره أحد. فإذا لم يُكبح جماح الدولة/ الأمة، فقد تحترق

---

(1) Henry L. Feingold, "**How Unique is the Holocaust?' in Genocide: Critical Issues of the Holocaust**, ed. Alex Grobman & David Landes (Los Angeles: Simon Wiesenthal Centre, 1983), p. 397.

حضارة كاملة بنيرانها. فهي لا تقدر على حمل رسالة إنسانية لأن جرائمها لا يمكن للأعراف الأخلاقية والقانونية أن تقف أمامها. إنها مجردة من الضمير (هنرى فينجولد)[١].

إن كثيراً من سمات المجتمع المتحضر المعاصر تشجع على اللجوء بكل بسهولة إلى ارتكاب جرائم الإبادة الجماعية... والدولة ذات السيادة تدعى أنه من حقها، كجزء لا يتجزأ من سيادتها، أن ترتكب جرائم الإبادة الجماعية، أو أن ترتكب مذابح إبادة بحق شعوب تحكمها، خاصة وأن الأمم المتحدة، من الناحية العملية، تدافع عن هذا الحق (ليو كوپر)[٢].

وفي حدود معينة وضعتها اعتبارات تتعلق بموازين القوى العسكرية والسياسية، ربما تفعل الدولة المتحضرة أي شيء ترغبه بحق من تحكمهم. فلا يوجد حد أخلاقي يحول بين الدولة وبين ما تريد أن تفعله، ولا توجد سلطة أخلاقية فوق سلطة الدولة. وموقف الفرد في الدولة الحديثة، فيما يتعلق بالأخلاقيات والمبادئ، يعادل بالكاد تقريبًا ومن حيث المبدأ موقف السجين في أوشفيتس، إذ لا يملك سوى خيارين اثنين: إما أن يمتثل لمعايير السلوك السائدة التي يضعها من يملكون السلطة أو أن يتحمل العواقب. فمن اليسير اليوم أن ندرك أن الوجود الإنسانى أصبح يسير بوضوح وفق المبادىء التي تحكم الحياة والموت في أوشفيتس (چورج كرن وليون رابوبورت)[٣].

يميل بعض المؤلفين الذين استشهدنا بآرائهم إلى المبالغة، فهم ينساقون وراء العاطفة التي لا تعجز في إثارتها مجرد قراءة روتينية لسجلات الهولوكوست. ولذا يبدو أن بعض تحليلاتهم لا يمكن تصورها، كما أنها تبالغ بكل تأكيد في إثارة المخاوف. وربما تؤدي هذه التحليلات إلى نتائج عكسية، بمعنى أنه إذا كان كل شيء نعرفه يشبه أوشفيتس، فبإمكاننا أن نعيش مع أوشفيتس، وأن نتكيف جيداً مع الظروف. وإذا كانت المبادىء التي تحكم حياة سجناء أوشفيتس ومماتهم تشبه تلك المبادىء التي تخضع لها حياتنا ومماتنا، فلما كل

(1) Feingold, **"How Unique is the Holocaust?"**, p. 401.

(2) Leo Kuper, **Genocide: Its Political Use in the 20th Century** (New Haven: Yale University Press, 1981), pp. 137- 161

(3) George A. Kren & Leon Rappoport, **The Holocaust and the Crisis of Human Behaviour** (New York: Holmes & Meier, 1980), pp. 130, 143.

هذا العويل والنواح؟ في الواقع ستتسلح بنصائح غالية تحثنا على اجتناب إغراءات من شأنها أن تجعلنا نوظف الصور المجازية غير الإنسانية الخاصة بالهولوكوست لخدمة تحيزات معينة تجاه صراعات إنسانية يومية معتادة، سواء كانت كبيرة أو صغيرة. صحيح أن الدمار الشامل كان أكثر أشكال العداء والاضطهاد تطرفًا، لكن ليست كل حالات الاضطهاد والظلم والكراهية بين الجماعات «على شاكلة» الهولوكوست. ومن ثم فإن التشابه السطحي الواضح أداة ضعيفة للتحليل السيىء. فعلى النقيض مما طرحه كل من جورج كرن وليون رابوبورت، نجد أن الاختيار بين الامتثال وتحمل تبعات العصيان لا يعني بالضرورة العيش في أوشفيتس، أما المباديء التي تعظ بها أغلب الدول المعاصرة وتمارسها، فهي لا تكفي بأن تجعل مواطنيها على شاكلة ضحايا الهولوكوست.

ليس من السهل أن نستبعد مبعث القلق الحقيقي من دائرة النقاش أو أن نتغاضى عنه لكونه نتاجًا طبيعيًا، وإن كان مضللاً، لصدمة ما بعد الهولوكوست، ويمكن أن نستخلصه من حقيقتين مترابطتين.

تتعلق الحقيقة الأولى بالعمليات التصورية التي قد تؤدي بطبيعتها إلى ظهور خطط الإبادة الجماعية، إضافة إلى الموارد التقنية التي تسمح بتنفيذ مثل هذه الخطط. فهذه العمليات التصورية والموارد الفنية لم تنسجم مع الحضارة الحديثة فحسب، بل كانت وليدها ورضيعها، وعبدها وأسيرها. فلم تتجنب الهولوكوست الصدام مع الأعراف والقوانين الاجتماعية للحداثة، بل إن هذه القوانين والأعراف هي ما جعلت الهولوكوست حقيقة ممكنة، فبدون الحضارة الحديثة وأعظم إنجازاتها الجوهرية لما كانت الهولوكوست.

الحقيقة الثانية تتعلق بجميع الشبكات المتداخلة للضوابط والعوائق والعقبات التي أقامتها فكرة التحضر والتي نأمل ونثق أنها ستحمينا من العنف وستكبح جماح القوى الغاشمة الطامعة. هذه الشبكات المتداخلة أثبتت عدم جدواها. ففي عالم جرائم القتل الجماعي، وجد الضحايا أنفسهم وحدهم، وخدعهم مجتمع يلتزم بالنظام ويطبق القوانين ويتسم ظاهريًا بالرأفة الإنسانية والسلام، بل إن إحساسهم بالأمن والأمان أصبح من أقوى العوامل التي عجلت بنهاياتهم.

بصراحة شديدة، ثمة أسباب تبعث على القلق لأننا ندرك الآن أننا نعيش في مجتمع قد جعل الهولوكوست أمرًا ممكنًا، ولم يشمل شيئًا كان من شأنه أن يحول دون وقوع

الهولوكوست. ولهذه الأسباب فحسب، لابد من دراسة الدروس المستفادة من الهولوكوست. ومثل هذه الدراسة لابد وأن تشمل جوانب أكثر أهمية من الاحتفال بذكرى ملايين القتلى، وتصفية الحسابات مع القتلة، ومعالجة الجروح الأخلاقية المتقيحة التي يعانى منها شهود العيان السلبيين الذين التزموا الصمت.

والدراسة نفسها، حتى وإن كانت من أشق الدراسات، ليست ضمانًا كافيًا للحيلولة دون تكرار وقوع جرائم القتل الجماعي وعودة المتفرجين المُغيَّبين. لكن بدون هذه الدراسة، لن يكون بوسعنا أن ندرك احتمالية وقوع هذه الجرائم مرة أخرى.

إبادة غير عادية

لم تكن الإبادة الجماعية اختراعًا حديثًا، فالتاريخ يعج بالصراعات الطائفية الجماعية التي تنذر في أغلب الأحيان بالدمار والخراب، وغالبًا ما تسفر تلك الصراعات عن عنف شديد، وأحيانًا تؤدي إلى بعض المذابح، وتسفر عن إبادة شعوب وثقافات بأكملها أحيانًا أخرى. وربما يبدو أن هذه الحقيقة تنكر أية خصوصية للهولوكوست. ويبدو أنها تنكر تحديدًا العلاقة الحميمة بين الهولوكوست والحداثة، وهي علاقة القرابة الاختيارية بين الهولوكوست والحضارة الحديثة. وواقع الأمر أن هذه الحقيقة تشير إلى أن الضغائن الطائفية الفتاكة دائمًا ما تحيا بيننا، ومن المحتمل ألا تفارقنا أبدًا. إنها تشير إلى أن المغزى الوحيد للحداثة جاء مناقضًا لوعودها ولتوقعات المؤمنين بها، فهي لم تصقل آليات التعايش الإنساني، ولم تضع نهاية واضحة لظلم الإنسان لأخيه الإنسان. لم تف الحداثة بوعدها. لقد فشلت الحداثة. ولكن الحداثة ليست مسؤولة عن الهولوكوست، فقد رافقت الإبادة تاريخ البشرية منذ الأزل.

مع ذلك، ليس هذا هو الدرس المستفاد من الهولوكوست. لا مراء أن الهولوكوست كانت حادثة معتادة في سلسلة طويلة من محاولات القتل الجماعي، وفي سلسلة جرائم كاملة متعينة. لكن تنفرد الهولوكوست بسمات تميزها عن حالات الإبادة التي ارتكبت في الماضي، وهي سمات جديرة بالاهتمام لارتباطها الوثيق بسمات الحداثة. إن سطوة هذه السمات توحي بأن الحداثة قد أسهمت في حدوث الهولوكوست على نحو مباشر يفوق ضعفها وقصورها؛ وبأن الحضارة الغربية الحديثة لعبت دورًا فعالاً في حدوث

الهولوكوست وتنفيذها؛ وبأن الهولوكوست لم تكن إلا نتاجًا للحضارة الحديثة وتعبيرًا عن فشلها. فعلى غرار كل شيء يتبع الطرق العلمية العقلانية الحديثة ذات التنسيق والإدارة الفعالة، تخطت الهولوكوست كافة النماذج التقليدية للإبادة، بل وكشفت الطبيعة البدائية المسرفة لكل النماذج التي يزعم البعض أنها تضاهيها. كانت الهولوكوست، مثل كل شيء آخر في مجتمعنا الحديث، إنجازًا هائلاً بكل المقاييس، لاسيما إذا ما قيست بالمعايير التي قدسها هذا المجتمع وجعلها أنشودة مؤسساته. ولذا تعلو الهولوكوست كافة حالات الإبادة الجماعية الماضية، مثلما تعلو أبراج المنشآت الصناعية الضخمة الحديثة ورش الحرفيين الصغيرة، أو مثلما تتفوق المزرعة الصناعية الحديثة بكل ما بها من جرارات وحاصدات ومبيدات حشرية مزرعة الفلاح التي تعتمد على الحصان والمعول والإزالة اليدوية للحشائش الضارة.

في التاسع من نوفمبر لعام ١٩٣٨، وقعت في ألمانيا حادثة تشير إليها كتب التاريخ باسم (**ليلة الزجاج المحطم - كريستال ناخت** Kristallnacht)، حيث انقض حشد من مثيري الفوضى بمباركة الأجهزة الرسمية في الخفاء على متاجر اليهود، ودور عبادتهم، ومنازلهم، فدمروها ونهبوها، وأضرموا النيران فيها. كما حصدت تلك الحادثة أرواح ما يقرب من مئة شخص. وكانت «**ليلة الزجاج المحطم**» هي الهجوم الشعبي الوحيد الذي وقع على نطاق واسع في شوارع المدن الألمانية طوال الفترة التي وقعت فيها الهولوكوست، بل كانت الحادثة الوحيدة التي اتبعت النمط التقليدي الثابت للعنف الجماعي الغوغائي ضد اليهود. وهي بذلك لا تختلف كثيرًا عن سابقاتها، بل إنها لا تمثل شذوذًا عن التاريخ الطويل للعنف المتأصل عند عامة الشعب منذ قديم الأزل، من العصور الوسطى وحتى أزمنة معاصرة تقريبًا، وإن غلب عليها طابع ما قبل الحداثة في روسيا وبولندا ورومانيا.

ولو أن الإبادة النازية لليهود كانت تتألف من ليالي زجاج محطم وأحداث شبيهة، لما كان بمقدورها أن تضيف شيئًا يذكر سوى فقرة إضافية أو فصل على الأكثر إلى مدونات تاريخية تتألف من مجلدات عديدة عن المشاعر المسعورة، وسعار القتل، وإعدام الغوغاء لأشخاص دون محاكمة، وعربدة الجنود في البلاد المغلوبة. لكن الإبادة النازية لم تسلك هذا الطريق.

لم يكن ذلك ليحدث لسبب بسيط، وهو أنه لا يمكن تخيل أو ارتكاب جرائم قتل جماعي على شاكلة الهولوكوست وحجمها مهما تكررت ليالي الزجاج المحطم.

تأملوا الأرقام! الدولة الألمانية أبادت ما يقرب من ستة ملايين يهودي. فإذا كان معدل القتل في اليوم الواحد ١٠٠ شخص، فإن ذلك يعني أن ألمانيا كانت بحاجة إلى ٢٠٠ سنة تقريبًا لتنفيذ أهدافها. صحيح أن العنف الفوضوي للغوغاء يستند إلى عوامل نفسية خطأ وإلى مشاعر عدوانية، وأن هناك أناسًا يمكن إثارة مشاعرهم واستغلالها، لكن من الصعب العزف على هذا الوتر ٢٠٠ سنة. فالمشاعر وأسسها البيولوچية لها مدى زمني طبيعي. والشهوة، وإن كانت شهوة إراقة الدماء، ستصل إلى مرحلة الإشباع بمرور الوقت. ناهيك عن تقلب المشاعر التي تتحول وتتبدل. فالقتل الفوضوي الغوغائي لا يمكن الاعتماد عليه لأنه يمكن أن يتأثر بالرأفة الإنسانية، فربما يتأثر مثلاً بمعاناة الأطفال، ولا غنى عن قتل الأطفال إذا كان الهدف إبادة عرق بأكمله.

يتطلب القتل الجماعي الشامل أن تحل البيروقراطية محل الغوغائية، وطاعة السلطة محل مشاعر الغضب. فالبيروقراطية الواجبة تظهر فاعليتها سواء كان جنودها من المعادين المتطرفين لليهود أو غير المتحمسين لمعاداة اليهود، وهي بذلك تفسح المجال كثيراً للتجنيد والتعبئة. والبيروقراطية تحكم أفعال الأفراد، ليس بإثارة المشاعر والانفعالات، بل بتنظيم الأعمال الروتينية. وهي تضع قواعد نظامية ولا تُصغي إلى التفرقة التي تفرضها مشاعر الأفراد وإرادتهم، مثل التفرقة بين الأطفال والبالغين، والعلماء واللصوص، والأبرياء والمذنبين، بل تظل البيروقراطية أكثر استجابة لإرادة السلطة العليا في إطار هرمي للمسؤولية أيًا كانت تلك الإرادة[1].

إن مشاعر الانفعال والغضب والحماسة وسائل بدائية بالية تفتقر إلى الكفاءة، ولا تصلح للإبادة الجماعية. فمن الطبيعي أن تتلاشى هذه المشاعر قبل انتهاء المهمة المطلوبة. وليس بالإمكان بناء آمال عريضة وخطط كبيرة على هذه المشاعر، فهي لن تحقق شيئًا يفوق

(1) John P. Sabini & Mary Silver, **"Destroying the Innocent with a Clear Conscience: A Sociopsychology of the Holocaust', in Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays in the Nazi Holocaust**, ed. Joel E. Dinsdale (Washington: Hemisphere Publishing Corporation, 1980), pp. 329-30.

الآثار اللحظية التي تسفر عنها موجة من موجات من العنف، أو سقوط نظام قديم، وإفساح الطريق لإقامة حكم جديد. فلم يكن جانكيز خان أو بطرس الناسك بحاجة إلى تكنولوچيا حديثة ووسائل علمية حديثة للإدارة والتنسيق، أما ستالين وهتلر فقد استعانا بكل ذلك. ولقد سفَّه مجتمعنا العقلاني الحديث أولئك الهواة أمثال جانكيز خان وبطرس الناسك، بل وقضى عليهم، ومهد الطريق لأناس برعوا في ارتكاب الإبادة النظامية المنهجة بكل إتقان وبرود، مثلما فعل هتلر وستالين.

لا يخفى أن الجرائم الحديثة للإبادة الجماعية تتم على نطاق واسع، وأنه في فترة زمنية قصيرة في عهدي ستالين وهتلر ارتفع عدد القتلى ارتفاعًا غير مسبوق. بيد أن ذلك لم يكن السمة الجديدة الوحيدة، أو حتى سمة جوهرية، بل كان نتاجًا طبيعيًا لسمات أخرى أكثر أهمية. فالقتل الجماعي في الزمن المعاصر يتميز بغياب مفترض لكافة أشكال العفوية والتلقائية من ناحية، والاحتفاء بالأهداف العقلانية المحسوبة بدقة من جهة أخرى. إنه يتميز باستبعاد كامل تقريبًا للتصادف والمصادفة، ويلتزم بالتجرد من المشاعر الجماعية والدوافع الشخصية، كما أنه يتسم بدور صوري أو مهمش، تمويهي أو زخرفي، للتعبئة الأيدولوجية، لكنه يتميز في المقام الأول بالهدف الذي يسعى وراءه:

إن دوافع القتل عمومًا، وبواعث القتل الجماعي خصوصًا، تتعدد وتتنوع. فربما تتجلى في شكل حساب عملي محض للمكاسب، أو كراهية محضة أو خوف تام من الآخر. هذا هو الإطار الذي تقع فيه معظم الحروب الأهلية وحملات الإبادة الجماعية ضد سكان البلاد الأصليين. فإذا صاحب هذه الحروب وتلك الحملات نظرية أيديولوجية، فلن تتجاوز الأيديولوچية رؤى بسيطة للعالم وشعارات اختزالية: «**إما نحن، أو هم**»، أو «**هذا المكان لا يسعنا معًا**»، أو «**إن الهندي الطيب الوحيد هو الهندي الميت**». ويتوقع من الخصم أن يقبل العرض بحذافيره إذا عُرض عليه أصلاً. وأغلب أيديولوجيات الإبادة الجماعية تعتمد على تماثل غير مباشر لأفعال ونوايا ظنية.

الإبادة الحديثة إبادة مختلفة، إنها إبادة ذات هدف، فالتخلص من العدو ليس غاية في حد ذاته، بل وسيلة لغاية، بمعنى أنه ضرورة تنبثق من الهدف النهائي، وهو خطوة يجب اتخاذها من أجل الوصول إلى الغاية، والغاية نفسها رؤية عريضة لمجتمع يفوق المجتمع

القائم، ويختلف عنه اختلافًا جذريًا، فالإبادة الحديثة أحد عناصر الهندسة الاجتماعية، وهي تهدف إلى إقامة نظام اجتماعي يخضع إلى خطة المجتمع المثالي الكامل.

ويتعامل مدبرو الإبادة الجماعية الحديثة ومديروها مع المجتمع بوصفه مادة تخضع للتخطيط والتصميم الواعي. هذا المجتمع بحاجة إلى أكثر من مجرد تغيير جزئية واحدة أو أكثر من تفاصيله المتعددة، أو مجرد تحسين هنا وهناك، أو مجرد علاج لبعض الأمراض المزمنة. هذا المجتمع بحاجة إلى أهداف أكثر طموحًا وراديكالية بحيث يمكن إعادة هيكلة المجتمع وإجباره على الامتثال إلى خطة عامة مدروسة علميًا. فالإنسان يستطيع أن يخلق مجتمعًا أفضل من المجتمع «القائم فحسب»، ذلك المجتمع الموجود دون تدخل واعٍ من البشر. كما يوجد دائمًا بعد جمالي لتلك الخطة العامة، بمعنى أن العالم المثالي المستقبلي لابد وأن يطابق معايير الجمال الأسمى. أو كما قال البيرتي في كلماته الخالدة: إذا تم بناء هذا العالم، فإنه سيبعث على الرضا التام، تمامًا مثل العمل الفني الكامل، وسيكون عالمًا لا يزيده جمالاً أية إضافة أو حذف أو تعديل.

هذه هي رؤية البستاني، رؤية تسلط أضواءها على شاشة بحجم العالم. فكل بستاني يستحق هذا الاسم بحق يُحسن المعرفة، ولو بسيطة، بكل أفكار مهندسي العالم المثالي ومشاعرهم وأحلامهم ودوافعهم. وبعض المتخصصين في أعمال البستنة يكرهون الحشائش الضارة التي تفتك بالبستان، إنهم يكرهون القبح وسط الجمال، والشوك وسط الورود. لكن هناك من لا يهتم إطلاقًا بمثل هذه المشاعر نحو الحشائش، فهي مجرد مشكلة يجب حلها ومهمة إضافية يجب القيام بها. لكن ذلك لا يغير من مصير الحشائش في كلتا الحالتين لأنها ستُستأصَل لا محالة. ولو سُئل القائمون بأعمال البستنة أو أتيحت لهم الفرصة بأن يتدبروا الأمر، فلن يختلفوا على ضرورة القضاء على الحشائش، ليس لعلة فيها، ولكن لأن الفردوس الجميل يتطلب ذلك.

الثقافة الحديثة ثقافة بستنة، ثقافة ترى نفسها خطة لحياة مثالية وتنظيم مثالي للأوضاع الإنسانية، ثقافة تستمد هويتها من الارتياب في الطبيعة العفوية. واقع الأمر أن الثقافة الحديثة تُعرِّف نفسها وطبيعتها، والفرق بينهما، من خلال ارتيابها المزمن في العفوية، ومن خلال تطلعها لنظام أفضل ومصطنع بالضرورة. وبغض النظر عن الخطة العامة، يحتاج نظام البستان المصطنع إلى أدوات ومواد أولية، كما يحتاج إلى مقاومة الأخطار

والاضطرابات التي تهدده. والنظام الذي كان في البداية مجرد خطة أصبح يحدد ماهية الأداة، وماهية المواد الأولية، وماهية الأشياء عديمة الفائدة، وماهية الأشياء الضارة، وماهية الآفات والحشائش الضارة. هذا النظام يصنف جميع عناصر الكون وفق علاقاتها به، وهذه العلاقات هي المعنى الوحيد الذي يضفيه عليها ويجيزها، إنها المنطق الوحيد الذي تقوم عليه أفعال البستاني، وهي أفعال متمايزة تمامًا مثل هذه العلاقات. والنظام يرى أن كافة الأفعال أداتية، وأن جميع أهداف الفعل هي تسهيلات أو معوقات.

إن الإبادة الحديثة، مثل الثقافة الحديثة، مهمة يؤديها البستاني. إنها ليست سوى إحدى الأعمال الروتينية العديدة التي يقوم بها أناس يتعاملون مع المجتمع على أنه مجرد بستان. وطالما أن نظام البستان يحدد ماهية الحشائش الضارة، فلن يوجد بستان يخلو منها. وبالطبع سيتم إزالة الحشائش لأن التخلص منها عمل بناء لا هدام، وهو لا يختلف عن الجهود الأخرى التي تتضافر من أجل تأسيس جنة الكمال ورعايتها. فجميع الرؤى التي تنظر إلى المجتمع على أنه بستان تصف قطاعات منه بأنها حشائش بشرية مثل كافة الحشائش الضارة الأخرى التي لابد من عزلها، واحتوائها، ومنعها من الاستشراء، ومحوها، وطردها خارج حدود المجتمع، وإذا لم يفلح كل ذلك، فلابد من إبادتها.

لم يُقتل الضحايا في عهدي هتلر وستالين من أجل الاستيلاء على الأراضي واستعمارها، بل قُتلوا في أغلب الأحوال بطريقة آلية فاترة مجردة من العواطف الإنسانية بما في ذلك الكراهية. لقد قُتلوا لأنهم لا يصلحون لسبب أو لآخر في خطة مجتمع يبلغ حد الكمال. فلم يكن قتلهم عملاً هدامًا، بل كان عملاً بنَّاءً. فقد أُبيد الضحايا حتى يمكن إقامة عالم إنساني أفضل بحق، عالم أكثر كفاءةً وخلقًا وجمالاً. إنه العالم الشيوعي أو العالم الآري الخالص. وفي كلتا الحالتين، يتجلى عالم متناسق، ومتناغم، وخال من الصراعات، وسهل الانقياد بأيدي الحكام. أما من لهم ماض أو جذور معيبة يتعذر استئصالها، فلا مكان لهم في هذا العالم المشرق الذي لا تشوبه شائبة. فليس بمقدور هؤلاء، مثل الحشائش الضارة، أن يغيروا أنفسهم وطبيعتهم. ولا أمل في إصلاحهم أو إعادة تأهيلهم. لابد من إبادتهم لأسباب تتعلق بالوراثة الجينية أو التصورية، أسباب تتعلق بآلية طبيعية تقاوم التطويع الثقافي وتستعصي عليه.

كانت الإبادات التي أفرزها النظام الشيوعي والحلم الآري أشهر أنواع الإبادة وأكثرها

تطرفًا. إنها لم تنحرف عن روح الحداثة وعن الطريق الرئيس لسيرورة التهذيب الحضاري، بل كانت أبلغ تعبير عن تلك الروح. حاولت هذه الأنواع الحديثة من الإبادة تحقيق أسمى أهداف التحضر التي لم تحققها أغلب الأنواع الأخرى، كما كشفت عما تمتلكه الحضارة الحديثة من جهود وأحلام تطمح إلى التخطيط والترشيد والتحكم، وما يمكن أن تحققه هذه الجهود والأحلام إذا لم يكبح جماحها أو يبطل مفعولها.

عاشت معنا تلك الأحلام والجهود زمنًا طويلاً، وأنتجت ترسانة قوية وكبيرة من التكنولوچيا والمهارات الإدارية. كما أفرزت مؤسسات تخدم هدفًا وحيدًا، ألا وهو حوسلة[1] السلوك الإنساني. وهذه الحوسلة تتجلى في السعي إلى تحقيق أي هدف بكفاءة وحماس، بالتزام أيديولوجي أو بدونه، بوازع أخلاقي أو بدونه. هذه الأحلام والجهود تضفي شرعية على احتكار الحكام للغايات وحوسلة المحكومين. وهي تُعرِّف معظم الأفعال بأنها وسائل، وتُعرف الوسائل بأنها انصياع تام للمنظومة القائمة، أي خضوع للغاية العظمى، ولمن يضعونها، وللإرادة العليا، وللمعرفة التي تتجاوز الأفراد.

هذا لا يعني بالتأكيد أننا جميعًا نعيش كل يوم وفق مباديء أوشڤيتس. فإذا قلنا إن الهولوكوست جريمة حديثة، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أن الحداثة محرقة. بل كانت الهولوكوست نتيجة ثانوية أفرزتها رغبة حديثة محمومة في الوصول إلى عالم يخضع لخطة وسيطرة كاملتين ما إن شرعت الرغبة في الخروج عن السيطرة، ورمحت بلا لجام. وفي أغلب الأحوال، لم تُترك الحداثة تفعل ما تشاء لأن طموحاتها تتصادم مع تعددية العالم الإنساني، وهي طموحات لا يمكن لها أن تصير واقعًا لأنها تفتقر إلى القوة المطلقة الكافية والقوة الفاعلة الاحتكارية الكافية التي تمكنها من تجاهل أو سحق جميع القوى المستقلة التي تحقق التوازن وتقاوم الإجرام.

خصوصية الإبادة الحديثة

عندما يؤمن بالحلم الحداثي قوة مطلقة قادرة على احتكار الوسائل الحديثة للفعل العقلاني، وعندما تتحرر هذه القوة من السيطرة الاجتماعية المؤثرة، فلا مفر من الإبادة

---

(١) مصطلح «حوسلة» يعني تحويل الشيء أو الإنسان إلى مجرد وسيلة دون النظر إلى الأبعاد الأخلاقية والإنسانية، وهو مصطلح سكه عبد الوهاب المسيري عند ترجمته لكلمة سائدة في الخطاب النقدي الغربي للعقل الحديث، ألا وهي instrumentalization [المترجم].

الجماعية. لا مفر من إبادة حديثة على شاكلة الهولوكوست، إنها لحظة لا تتكرر كثيرًا، هذه الصدفة قلما تتكرر، وقلما يمر التيار في الدائرة الكهربية القصيرة بين نخبة حاكمة مهوسة أيديولوجيًا وإمكانات هائلة أبدعها العمل النظامي العقلاني وطورها المجتمع الحديث. وإذا ما حدث ذلك، تتضح جوانب معينة للحداثة، وهي جوانب تظهر بوضوح أقل في ظروف مختلفة، وربما تُستبعد محاولة تفسيرها بكل سهولة.

تتسم الهولوكوست بتفرد مزدوج، إنها فريدة بين حالات تاريخية أخرى للإبادة لأنها حديثة، وهي أيضًا فريدة بالقياس إلى الطبيعة اليومية المألوفة للمجتمع الحديث؛ ذلك لأنها تجمع بعض العناصر المعتادة للحداثة التي لا تجتمع عادة. وفي هذا التفرد الأخير، يكون الجمع التوافقي وحده نادرًا وغريبًا، وليس العناصر التي تُجمع ويُوفق بينها. أما إذا كانت هذه العناصر منفصلة، فإن كل واحد منها يكون عاديًا واعتياديًا. فالمعرفة بالملح الصخرى أو الكبريت أو الفحم لا تكتمل إلا إذا علم المرء وتذكر أنه عند خلط هذه العناصر فإنها تتحول إلى بارود.

قالت ساره جوردن قولاً بليغًا في ملخص بحثها عن الهولوكوست بوصفها نموذجًا فريدًا وحادثة اعتيادية في آن واحد:

الإبادة النظامية، على عكس المذابح العشوائية، لم يكن من الممكن أن ينفذها سوى حكومة قوية للغاية، ولم يكن من الممكن أن تنجح إلا تحت ستار زمن الحرب. فمجيء هتلر وأتباعه المتطرفين المعادين لليهود، ومركزة السلطة في أيديهم فيما بعد، هو ما جعل إبادة اليهود الأوربيين أمرًا ممكنًا. . . .

وتطلبت عمليات القتل والإقصاء المنظم تعاون قطاعات ضخمة من القوات العسكرية والبيروقراطية، إضافة إلى عدم الاكتراث من قبل أفراد الشعب الألماني، سواء كانوا يباركون الإبادة والاضطهاد النازى أم لا[(١)].

وتحدد ساره چوردن عوامل متعددة أدى اتحادها إلى حدوث الهولوكوست:

---

(1) Sarah Gordon, **Hitler, Germans, and the Jewish Question'** (Princeton: Princeton University Press, 1984), pp. 48-9.

١- معاداة اليهود الراديكالية على شاكلة النازية (وكما أوضحنا في الفصل السابق، فهي عوامل حديثة سواء كانت عنصرية أو إقصائية).

٢- تحويل معاداة اليهود إلى سياسة عملية لدولة مركزية قوية تمتلك جهازًا بيروقراطيًا هائلاً ذا كفاءة عالية، أي «دولة الطوارئ».

٣- زمن الحرب المذهل الذي سهل على الحكومة والنظام البيروقراطي الذي يحكمها فعل أشياء ما كان لهما أن يفعلاها دون اصطدام محتمل بعوائق خطيرة للغاية في وقت السلم.

٤- سياسة عدم التدخل والقبول السلبي لهذه الأوضاع من قبل أفراد الشعب ككل.

إن عاملين من بين هذه العوامل غير جوهريين، وليسا بالضرورة سمتين أصيلتين من سمات المجتمع الحديث، وإن كانا دائمًا إمكانية له، وربما يمكن اختصارهما في عامل واحد، وهو أنه مع صعود النازيين إلى السلطة، كانت الحرب لا مفر منها فعليًا. بيد أن بقية العوامل الأخرى طبيعية تمامًا، إنها موجودة على الدوام في كل مجتمع حديث، والمباديء التي لازمت نشأة الحضارة الغربية الحديثة ونهوضها هي التي جعلت وجود هذه العوامل أمرًا ممكنًا وحتميًا.

حاولت في الفصل السابق إبراز العلاقة بين المعاداة الراديكالية والإقصائية لليهود والتحولات الثقافية والسياسية والاجتماعية التي عادة ما تُسمى تطور المجتمع الحديث. وفي الفصل الأخير من هذا الكتاب، سأحاول تحليل تلك الآليات الاجتماعية المعاصرة التي تُسكت الوازع الأخلاقي أو تُحيِّده، ويصد الناس عن مقاومة الشر على وجه العموم. أما هنا فأريد التركيز على عامل واحد فقط، لكنه العامل الأكثر أهمية في حدوث الهولوكوست، وأعني بذلك الأنماط النماذجية للعمل البيروقراطي التكنولوچي الحديث، والعقلية التي تؤسسها وتولدها وتعززها وتحافظ على استمراريتها.

ثمة طريقان متضادان لمعالجة الهولوكوست. فبإمكاننا أن نرى فظائع القتل الجماعي دليلاً على هشاشة الحضارة الغربية، أو أن نتناولها على أنها دليل على إمكاناتها المروعة. ويمكن للبعض أن يبرهن أنه عند السيطرة على المجرمين يحدث تعليق للآداب المتحضرة للسلوك، ومن ثم ربما يظهر الحيوان الأبدي المتخفي دائمًا تحت جلد الكائن المُدَرب على المهارات الاجتماعية. ويمكن أن يثبت أناس آخرون أنه بمجرد أن يتسلح البشر بما تفرزه

الحضارة الحديثة من مفاهيم تصورية ومنظومات تقنية متطورة، فإنهم يقبلون على فعل أشياء تمنعهم طبيعتهم من فعلها. بعبارة أخرى، وفي إطار الرؤية الهوبزية، يمكن القول بأن الحالة غير الإنسانية في مرحلة ما قبل التحضر الاجتماعي لم يتم القضاء عليها تمامًا رغم كافة الجهود المبذولة على طريق التحضر. وعلى النقيض من ذلك، نجد طريقًا ثانيًا يمكن فيه الإصرار على أن سيرورة التحضر قد نجحت في استبدال الدوافع الطبيعية بأنماط اصطناعية مرنة للسلوك البشرى، ومن ثم إمكانية ارتكاب أعمال وحشية وتدميرية على نطاق لا يتصوره أحد طالما ظلت الميول والنزعات الطبيعية توجه الفعل الإنساني. ونحن نرجح هذا الطريق الثاني في تناول الهولوكوست، وسنبين مقدرته التفسيرية في السطور التالية.

يميل معظم الناس وعديد من واضعي النظريات الاجتماعية إلى تفضيل الطريق الأول على الطرق الثاني. وهذا النزوع دليل على النجاح الملحوظ لأسطورة العلة المرضية التي وظفتها الحضارة الغربية في أشكال مختلفة على مر الزمان من أجل إضفاء شرعية على هيمنتها المكانية وتصويرها على أنها أفضلية زمانية. لقد صورت الحضارة الغربية صراعها من أجل الهيمنة على أنه معركة مقدسة للإنسانية ضد البربرية، معركة العقل ضد الجهل، والموضوعية ضد التحامل، والتقدم ضد التخلف، والحقيقة ضد الخرافة، والعلم ضد السحر، والعقلانية ضد الانفعالات والعواطف. كما فسرت الحضارة الغربية تاريخ هيمنتها بأنه الإحلال التدريجي المتصلب لسيادة الإنسان على الطبيعة محل سيادة الطبيعة على الإنسان، وقدمت إنجازاتها على أنها في المقام الأول تقدم حاسم في الحرية الإنسانية في الفعل والإبداع والأمن، بل إنها قرنت الأمن والحرية بنمط نظامها الاجتماعي ووحدت بينهما، فالمجتمع الغربي الحديث يعني المجتمع المتحضر، ومن ثم كل مجتمع متحضر يشير إلى حالة قضى فيها الإنسان على القبح الطبيعي والعلة المرضية الطبيعية ومعظم الميول البشرية الكامنة نحو العنف والوحشية، أو على الأقل إلى حالة كبح فيها الإنسان جماح هذه الأمراض الطبيعية، فالصورة الشهيرة للمجتمع المتحضر هي تلك التي تتميز في المقام الأول بغياب العنف، صورة مجتمع ينعم بالأمن والوداعة والرقى.

ربما تكون قدسية جسد الإنسان وطهارته هما أبلغ تعبير رمزي عن الصورة النماذجية للحضارة الغربية الحديثة؛ إنهما يعكسان الحذر الذي نتوخاه بألا ننتهك أكثر الأشياء خصوصية، والحذر الذي نتوخاه في تجنب الملامسة الجسدية، والحذر الذي نتوخاه في

الالتزام بالمسافة الجسدية التي تنصح بها ثقافة المجتمع، وإظهار شعورنا بالاشمئزاز والغثيان كلما رأينا أو سمعنا عن انتهاك هذا الكيان الطاهر المقدس. وبإمكان الحضارة الحديثة أن توفر القصص والحكايات الخيالية المرتبطة بقدسية جسد الإنسان واستقلاليته، بفضل الآليات الفعالة للتحكم الذاتي الذي طورته، ونجحت بوجه عام في توليده في عملية التعليم الفردي. وبمجرد أن تصبح آليات التحكم الذاتي المتولدة فعالة ومؤثرة، فإنها تتخلص من الحاجة إلى التدخل الخارجي اللاحق في الجسد. إن خصوصية الجسد تؤكد المسؤولية الشخصية عما يصدر عنه من سلوك، ومن ثم فهي تُضيف جزاءات قوية للتدريبات الصارمة التي يؤديها الجسد. وفي السنوات الأخيرة، استغلت السوق الاستهلاكية هذا الأمر أسوأ استغلال، وشجعت على استبطان الطلب على التدريب الجسدي، وأصبح تطوير التحكم الذاتي الفردى يميل إلى أن يكون هو نفسه ذاتي التحكم، على طريقة **«افعلها بنفسك»** (DIY)، أو (Do It Yourself). لذلك فإن الحظر الثقافي على الاتصال المباشر بجسد آخر عبارة عن وقاية فعالة ضد تدخلات محتملة من شأنها أن تزعزع نمط النظام الاجتماعي القائم على الإدارة المركزية إذا لم تجد من يقاومها، فغياب العنف عن التواصل الإنساني اليومي العام شرط لا غنى عنه، وهو إحدى النتائج الدائمة لمركزة القهر.

باختصار، الغياب العام للعنف بوصفه سمة من سمات الحضارة الحديثة مجرد وهم وسراب. إنه، على نحو أدق، جزء متمم لدفاعها عن نفسها وتمجيدها لذاتها. إنه، باختصار، جزء متمم لأسطورتها التي تكتسب منها شرعيتها. وليس صحيحًا على الإطلاق أن حضارتنا الغربية تنبذ العنف بسبب طبيعته غير الأخلاقية المهينة الوحشية.

لو أن الحداثة تتعارض حقًا مع الانفعالات البربرية، فإنها لا تتعارض على الإطلاق مع الاضطهاد والذبح والتدمير الهادىء الفعال. فكلما ازدادت العقلانية الخاصة بجودة التفكير، ازداد حجم الدمار. ففي زمننا هذا، على سبيل المثال، لم يعد التعذيب والإرهاب من أدوات التعبير عن نوبات الانفعال والغضب، بل أصبحا من أدوات العقلانية السياسية[١].

ما حدث في حقيقة الأمر خلال فرض سيرورة التهذيب الحضاري هو إعادة انتشار للعنف وإعادة توزيع لمنافذه. كان العنف مثل عديد من الأشياء الأخرى التي تعودنا على

11 Kren & Rappoprt, **The Holocaust and the Crisis**, p. 140.

مقتها والاشمئزاز منها، وقد لجأت الحداثة إلى إخفائه عن الأنظار بدلاً من القضاء عليه، فأصبح الناس لا يرون العنف، إذ اختفى من النطاق الضيق للتجربة الشخصية الخاصة، وتوارى في مناطق منعزلة خلف السياج والأسوار. وبوجه عام، أخفت الحداثة العنف في مناطق لا يصلها عامة أفراد المجتمع، وأجلته أو إزاحته إلى «**مناطق غامضة**»، بعيداً عن أنظار الغالبية العظمى من أفراد المجتمع، لاسيما الأغلبية التي يحسب لها حساب. كما صدَّرت الحداثة العنف إلى أماكن بعيدة لا علاقة لها بوجه عام بحياة البشر المتحضرين وعملهم، ونصحت بعدم زيارة مثل هذه الأماكن.

والمحصلة النهائية لكل ذلك هي مَركزة العنف، فبمجرد أن يتمركز العنف في يد واحدة لا ينافسها أحد، يصبح بإمكان وسائل القهر تحقيق نتائج لم يسمع أحد بها من ذي قبل، حتى وإن لم تتسم هذه الوسائل بالكمال التقني. ويعود ذلك إلى أن مركزة وسائل القهر تعزز تكثيف التطورات التقنية، ومن ثم تتضخم آثار المركزة أكثر وأكثر. وقد أشار أنتوني جيدنز إلى ذلك كثيراً في كتابيه «**النقد المعاصر للمادية التاريخية**» (١٩٨١) و«**تكوين المجتمع**» (١٩٨٤)، حيث أكد أن محو العنف من الحياة اليومية للمجتمعات المتحضرة كان يرتبط دومًا بعسكرة كاملة للعلاقات داخل المجتمع وبإنتاج اجتماعي داخلي للنظام. وبذلك جمعت الجيوش المتأهبة وقوات الشرطة بين الأسلحة المتطورة والتكنولوجيا الفائقة للإداره البيروقراطية. وطيلة القرنين الماضيين، كان عدد الأشخاص الذين لقوا مصرعهم نتيجة هذه العسكرة في زيادة مطردة، ووصل إلى حد لم يسمع عنه أحد من ذي قبل.

استوعبت الهولوكوست عدداً ضخمًا من وسائل القهر، وسخرت كافة هذه الوسائل في خدمة هدف واحد، ولذا كانت أيضًا حافزاً لمزيد من التخصص والإتقان التكنيكي الإجرائي. ولكن كان هناك ما هو أهم من عدد وسائل التدمير وجودة التقنية، وأعني بذلك الطريقة التي استخدمت بها هذه الوسائل التدميرية والجودة التكنيكية. لقد اعتمدت فاعلية هذه الوسائل اعتماداً كبيراً على إخضاع استخدامها لاعتبارات بيروقراطية وتكنيكية إجرائية محضة. هذه الاعتبارات أكسبت استخدام الوسائل مناعة ضد الضغوط المضادة كالتي يمكن أن تحدث في حالة سيطرة قوى مفككة وغير نظامية على وسائل العنف واستخدامها على نحو عشوائي. وهنا يتحول العنف إلى تكنيك إجرائي. وهو بذلك يتجرد مثل جميع التكنيكات من العواطف ويتسم بالعقلانية المحضة. وإذا كان «**العقل**»

يعني العقل الأداتي ((instrumental Reason، يصبح من المعقول بكافة المقاييس أن نطلق آلة البطش العسكرية الأمريكية، وقاذفات ب- ٥٢، والنابالم وغير ذلك على ڤيتنام التي «**تسودها الشيوعية**»، وهي «**موضوع (object) أو هدف غير مرغوب فيه**» بكل وضوح؛ فنلعب بذلك دور «العامل الميكانيكي» حتي نحولها إلى «موضوع أو هدف مرغوب فيه»[(١)].

آثار التقسيم التراتبي والوظيفي للعمل

كلما كانت الوسائل تخضع لمعايير عقلانية أداتية فحسب وتنفصل عن التقييم الأخلاقي للغايات، كان استخدام العنف أكثر كفاءة وفاعلية. وكما أشرت في الفصل الأول، تُجيد كافة النظم البيروقراطية فصل الوسائل عن القيمة الأخلاقية، بل إن هذا الفصل هو جوهر العملية البيروقراطية وبنيتها، وهو سر النمو الهائل للإمكانية التعبوية النظامية، وهو سر عقلانية الفعل وفاعليته. كل ذلك حققته الحضارة بفضل تطور الإدارة البيروقراطية. وبوجه عام، كان الفصل بين الوسائل والقيمة الأخلاقية محصلة عمليتين متوازيتين ومحوريتين في النموذج البيروقراطي للعمل. تتمثل العملية الأولى في التقسيم الوظيفي للعمل بدقة شديدة بوصفها عملية إضافية للتدرج الخطي للسلطة والمرؤوسية، وبوصفها أيضًا عملية متميزة عن هذا التدرج في تبعاتها. أما العملية الثانية فتتعلق بإحلال المسؤولية التكنيكية الإجرائية محل المسؤولية الأخلاقية.

إن تقسيم العمل والتقسيم الناتج عن مجرد تدرج السلطة يخلقان مسافة بين أغلب المشاركين في النتيجة النهائية للفعل الجماعي والنتيجة نفسها. فالمنفذون المباشرون للفعل هم الروابط الأخيرة في السلسلة البيروقراطية للسلطة، وقبل أن يبدؤوا مهمتهم، تتم كافة العمليات الأولية التي أدت إلى المواجهة بواسطة أشخاص ليس لهم أي علم أو أية دراية بالمهمة المطلوبة أحيانًا. لم يحدث ذلك في عالم ما قبل الحداثة، إذ كانت كافة مراحل العمل تشترك في المهارات المهنية والحرفية نفسها، وكانت المعرفة العملية لأسرار المهنة تنمو باتجاه قمة السلم، فالمعلم يمتلك المعرفة نفسها التي يمتلكها تلميذه، وإن كانت أكبر وأفضل

---

(1) Joseph Weizenbaum, **Computer Power and Human Reason: From judgment to Calculation (San Francisco**: W. H. Freeman, 1976), p. 252.

لا غير. أما المشتغلون في سلم البيروقراطية الحديثة فيختلفون كثيراً في نوع الخبرة والتدريب المهني الذي تتطلبه وظائفهم، وربما يمتلكون القدرة على تخيل أنفسهم فى موضع مرؤوسيهم، وربما يساعد ذلك على الاحتفاظ بـ «**علاقات إنسانية طيبة**» داخل حجرة العمل. بيد أن ذلك ليس مناخ الأداء الصحيح للمهام أو فاعلية البيروقراطية بوجه عام. واقع الأمر أن معظم الأنظمة البيروقراطية لا تأخذ على محمل الجد الوصفة الرومانسية التي تتطلب من كل موظف بيروقراطي، لاسيما الموظف الذي يشغل المناصب العليا، أن يبدأ «من القاع» حتى يكتسب وهو في الطريق إلى القمة خبرة العمل من الألف إلى الياء. فمعظم النظم البيروقراطية تدرك تعددية المهارات التي تتطلبها المهام الإدراية المتفاوتة في الحجم والأهمية، ولذا فهى تطبق طرق توظيف منفصلة ومستقلة لمستويات مختلفة من السلطة الهرمية. ربما يكون صحيحًا أن كل جندى يحمل عصا مشير في حقيبة الظهر، بيد أن عدداً قليلاً ممن يتقلدون رتبة مشير أو كولونيل أو نقيب يحتفظون بحراب الجنود في حقيبتهم.

هذه المسافة العملية والذهنية بين الفاعل والمنتج النهائي تعني أن أغلب الموظفين في الأنظمة البيروقراطية قد يصدرون أوامر دون دراية كاملة بعواقبها. كما يصعب عليهم في عديد من الحالات تصور تبعاتها. وعادة ما يكون لديهم معرفة مجردة ومنفصلة عن المشاعر، وهي معرفة يمكن التعبير عنها على أحسن وجه في صورة إحصاءات تقدر النتائج دون إصدار أية أحكام، لاسيما الأحكام الأخلاقية. ففي ملفاتهم وأذهانهم، تظهر النتائج على أحسن وجه في رسوم بيانية على شكل منحنيات وقطاعات دائرية أو مثاليًّا على شكل أعمدة من الأرقام. وسواء كانت الإحصاءات بلغة الأرقام أو الرسم البياني، فالنتائج النهائية للأوامر لا روح لها، إذ يقيس الرسم البيانى تقدم العمل دون التطرق إلى طبيعة العملية أو أهدافها، كما تجعل الرسوم البيانية مهامًا مختلفة كثيراً قابلة للتبادل. فلا شيء يهم سوى نجاح أو فشل يمكن قياسه، ومن ثم فلا اختلاف بين المهام.

تتفاقم عواقب التباعد التي أفرزها التقسيم الهرمي للعمل على نحو جذري ما إن أصبح هذا التقسيم وظيفيًا (functional). فلم يعد الأمر مجرد انعدام الخبرة الشخصية المباشرة بالتنفيذ الفعلي للمهمة التي تسهم فيها سلطة متعاقبة، بل انعدام التشابه بين المهمة المطلوبة ومهمة المكتب ككل، فليست مهمة المشارك نسخة مصغرة أو تمثيل تصويري من المهمة

الكبرى، مما يجعل المشارك بعيداً عن الوظيفة التي تؤديها البيروقراطية التي هو جزء منها. والأثر النفسي لمثل هذا الإبعاد كبير للغاية. فإعطاء الأوامر بشحن القنابل في الطائرة أمر، والعناية بالإمداد المنتظم للصلب في مصانع القنابل أمر مختلف تماماً. في الحالة الأولى، ربما لا يكون لدى المُكلَّف بالأمر فكرة قوية وتصورية عن الدمار الذي ستحدثه القنبلة. أما في الحالة الثانية، لا يضطر مدير الإمداد بمحض اختياره أن يفكر أساساً في الغرض الذي صنعت القنبلة من أجله. حتي من الوجهة النظرية، ليس للمعرفة التصورية المحضة بالمحصلة النهائية أهمية تذكر، ولا علاقة لها بنجاح دور الموظف في العملية بالتأكيد. ففي إطار التقسيم الوظيفى للعمل، يصبح كل شيء يفعله المرء متعدد النهايات في الأساس، بمعنى أنه يمكن أن يمتزج ويتكامل في أكثر من وحدة كاملة محدِّدة للمعنى. فالوظيفة (function) مجردة من المعنى، ومعناها النهائي لا تمتلكه أفعال الفاعلين بأي حال من الأحوال، بل سيكون «**الآخرون**» المجهولون البعيدون عن المشهد في أغلب الأحيان هم من يحددون هذا المعنى. وهنا يتساءل الباحثان كرن ورابوبورت: هل بإمكان العمال في المصانع الكيميائية التي تنتج النابالم أن يتحملوا المسؤولية تجاه الرُّضَّع الذين أحرقتهم نيران النابالم؟ وهل لدى هؤلاء العمال مجرد وعي بأن أناساً آخرين ربما يعتقدون على نحو معقول أنهم كانوا مسؤولين عن ذلك؟(1) بالطبع لا. ولا يوجد سبب بيروقراطي يستوجب ذلك. فتقسيم عملية حرق الأطفال إلى مهام وظيفية دقيقة، وفصل تلك المهام عن بعضها البعض، قد جعلا مثل هذا الوعي في غير محله، بل جعلا اكتسابه صعباً إلى أبعد حد. ناهيك أن المصانع الكيميائية هي التي تنتج النابالم، وليس أفرادها العاملين.

ترتبط العملية الثانية المسؤولة عن إبعاد الموظف عن المهمة الكلية ارتباطاً وثيقاً بالعملية الأولى. فإحلال المسؤولية التكنيكية محل المسؤولية الأخلاقية لا يمكن تصوره دون الفصل والتشريح الوظيفي الدقيق للمهام. أو على الأقل لا يمكن تصوره بالقدر نفسه. هذا الإحلال يحدث بالفعل إلى حد كبير داخل التدرج الخطي الخالص للتحكم والسيطرة، فكل موظف داخل السلطة الهرمية مسؤول أمام رئيسه المباشر، ومن ثم يكون مهتماً بطبيعة الحال برأيه وباستحسانه العمل الذي يؤديه. ومهما تكن أهمية ذلك الاستحسان، فهو لا يزال يدرك، وإن كان من الناحية النظرية فقط، ماذا ستؤول إليه المحصلة النهائية لعمله.

(1) Kren & Rappoport, **The Holocaust and the Crisis**, p. 141.

ولذا فهناك على الأقل فرصة مجردة لقياس وعي ما بوعى آخر، وكذلك اختبار كرم الرؤساء بالقياس إلى بشاعة التبعات. وكلما كانت المقارنة ممكنة، كلما كان الاختيار ممكنًا أيضًا. ففي إطار التقسيم الهرمي للسلطة، تظل المسؤولية التكنيكية ضعيفة، على الأقل من الناحية النظرية، بل من الممكن أن يُطلب إليها أن تبريء نفسها بلغة أخلاقية وأن تنازع الضمير الأخلاقي. على سبيل المثال، ربما يقرر الموظف (functionary) أن إصدار رئيسه لأمر ما يتجاوز اختصاصاته وصلاحياته لأنه انتقل من نطاق الاهتمام التكنيكي المحض إلى المغزى الأخلاقي. فقتل الجنود بالرصاص أمر عادى، أما قتل الأطفال أمر آخر. فالواجب الذي يحتم طاعة الأوامر العليا لا يصل إلى حد تبرير ما يراه الموظف أعمالاً غير مقبولة من الناحية الأخلاقية. بيد أن جميع هذه الاحتمالات النظرية تختفي أو تضعف إلى حد كبير بمجرد إضافة التدرج الخطي للأوامر أو الاستعاضة عنه بالتقسيم الوظيفي للمهام وفصلها. وهنا تنتصر المسؤولية التكنيكية انتصارًا كاملاً وغير مشروط، وهو انتصار لا هزيمة بعده من الناحية العملية.

تختلف المسؤولية التكنيكية عن المسؤولية الأخلاقية في أنها تتغاضى عن كون الفعل مجرد وسيلة للوصول إلى شيء يتجاوزه. فعندما يتحقق استبعاد الروابط الخارجية للفعل من مجال الرؤية، يتحول عمل الموظف البيروقراطي إلى غاية في حد ذاته، ومن ثم يمكن الحكم عليه فقط من خلال معاييره الداخلية الخاصة بالجودة والنجاح. فالاستقلال النسبي الذي يتباهى به المسؤول المحكوم بتخصصه الوظيفي يصاحبه انعزال عن النتائج الكلية التي يحققها العمل المتفرق والمنسق للمنظمة ككل. فإذا ما انعزلت الأفعال الأكثر تخصصًا من الناحية الوظيفية عن عواقبها البعيدة، فإنها تجتاز الاختبار الأخلاقي بسهولة أو لا تبالي بالعواقب الأخلاقية. وعندما لا يصطدم الفعل بموانع أخلاقية، يمكن ببساطة الحكم عليه وفق أسس عقلانية جلية. ما يهم هو إذا ما كان الفعل قد تم وفق أفضل الخبرات التكنولوجية المتاحة، وإذا ما كانت نتيجة الفعل ذات تكلفة اقتصادية معقولة. فالمعايير واضحة ومحددة وسهلة التشغيل.

وهنا نستشف نتيجتين مهمتين من نتائج العمل البيروقراطي. أولاً، إذا نظرنا إلى المهارات والمعرفة المتعمقة والقدرة على الإبداع والتفاني في العمل والدوافع الشخصية التي

تشجع العاملين على التوظيف الأمثل لهذه السمات، نجد أنه من الممكن تعبئتها وتسخيرها في خدمة الهدف البيروقراطي العام حتى وإن احتفظ العاملون باستقلال وظيفي نسبي تجاه هذا الهدف، وحتى ولو لم يتوافق هذا الهدف والفلسفة الأخلاقية للعاملين. باختصار، النتيجة هي انعدام أهمية المعايير الأخلاقية للنجاح التكنيكي الخاص بالعملية البيروقراطية. ويرى تورشتين فبلن أن غريزة إتقان العمل موجودة في كل إنسان فاعل، وهي تتمركز تمامًا حول الأداء الصحيح للوظيفة المطلوبة. وقد يعزز الحرص العملي على إتقان المهمة أي من العوامل التالية:

١- الشخصية الضعيفة للعامل وصرامة رؤسائه.

٢- حرص العامل على الترقية أو طموحه أو فضوله المجرد من العواطف.

٣- عديد من الظروف والبواعث الشخصية الأخرى أو سمات الشخصية.

ولكن، على وجه العموم، تفي غريزة إتقان العمل بالغرض حتى في غياب كافة هذه العوامل. وعلى العموم، يرغب الإنسان الفاعل في أن يتفوق في العمل، فهو يريد أن يتقن ما يفعل مهما يكن ما يفعله. وبفضل التمييز الوظيفي المعقد داخل النظام البيروقراطي، أصبح الإنسان الفاعل معزولاً عن النتائج النهائية للعملية التي يشارك فيها، وأضحت اهتماماته الأخلاقية تنصب على الأداء الجيد للوظيفة المطلوبة. وبذلك أصبحت الأخلاق تتلخص في تحول الإنسان إلى عامل وخبير مشهود له بالكفاءة والجد وجودة الأداء.

نزع إنسانية الأهداف البيروقراطية

أما النتيجة الثانية للعمل البيروقراطي فتتمثل في تجريد أهداف العملية البيروقراطية من الصفات الإنسانية، وهذا يعني إمكانية التعبير عن هذه الأهداف بعبارات تكنيكية محضة ومحايدة من الناحية الأخلاقية.

ونحن نربط التجريد من الإنسانية بصور مروعة لسجناء معسكرات الاعتقال الذين تعرضوا للمهانة وتضاءلت قدراتهم على الفعل إلى المستوى الأساسي من مستويات البقاء البدائي. فقد جرى حرمان السجناء من استخدام الرموز الثقافية السلوكية والجسدية الخاصة بالكرامة الإنسانية، بل وجُرِّدوا من كل صفة تربطهم بعالم البشر. أو كما قال بيتر مارش:

«عندما يقف المرء بجانب سور أوشفيتس متأملاً هذه الهياكل العظمية النحيلة والبشرة المنكمشة والعيون المُجَوفَة، يتساءل قائلاً: من يستطيع أن يصدق أن هذه الهياكل كانت بشرًا بالفعل؟»[1] غير أن هذه الصور تمثل إحدى التجليات المتطرفة لنزعة يمكن أن نجدها في كافة الأنظمة البيروقراطية، مهما كانت المهام وديعة وحميدة. وأرى أنه عند مناقشة الميل إلى نزع إنسانية الإنسان ينبغي أن ينصب الاهتمام على قضايا أكثر كلية وعمومية والتي تشكل بذلك أهمية أكبر، بدلاً من التركيز التجليات الحسية المثيرة المخزية غير المألوفة.

يبدأ التجريد من الإنسانية، بفضل خلق المسافات بين الذات والموضوع أو الفاعل والمفعول، عندما يمكن أن تُختزل أهداف العملية البيروقراطية إلى مجموعة من المقاييس الكمية. واللغة التي يفهمها مديرو السكك الحديدية عند التعامل مع الهدف هي لغة الأطنان والكيلومترات، فهم لا يتعاملون مع بشر أو حيوانات أو أسلاك شائكة، بل مع الحمولة، وهذا يعني التعامل مع كينونة تتألف برمتها من مجموعة أحجام كمية خالية من أية اعتبارات كيفية. ويرى معظم البيروقراطيين أن كلمة عامة ومحايدة مثل «الحمولة» تشير إلى شيء له مواصفات واضحة ومحددة، ولا يهمهم شيء سوى الإنجازات المالية لأعمالهم، ولا يشغل بالهم سوى المال. المال هو الهدف الوحيد الذي يظهر في طرفي المدخلات والمخرجات، أو كما قال القدماء في مثلهم البليغ «**المال ليس له رائحة**»[2].

وعندما تنمو الشركات البيروقراطية، فقلما تحصر نفسها في مجال عمل واحد مميز نوعيًا، بل تنتشر في مسارات جانبية، ويوجهها الانتحاء المالي، وهو نوع من النمو الذي توجهه جاذبية العوائد المرتفعة في رؤوس الأموال. وكما قلنا من قبل، كان «قسم الإدارة الاقتصادية للمكتب الرئيس لأمن دولة الرايخ» هو من يدير عملية الهولوكوست برمتها، ولم تكن هذه الإدراة الاقتصادية مجرد حيلة أو مناورة أو عملية تمويهية.

عندما يجري اختزال البشر - مثل كافة الأهداف الأخرى للنظام البيروقراطي - إلى مجرد أحجام كمية محضة منفصلة عن القيمة، يفقد البشر ما يميزهم، ويُجرَّدوا من إنسانيتهم، بمعنى أن اللغة التي تستخدم في سرد ما يحدث لهم، أو يُفعل بهم، ترمى بهم

---

(1) Peter Marsh, Aggro: **The Illusion of Violence** (London: J. M. Dent & Sons, 1978), p. 120.

(٢) هذا المثل يعني أنه لا يوجد أحد يأنف من رائحة المال، وأن الإنسان يحب المال حبًا جمًا [المترجم].

خارج عالم الحكم الأخلاقي. وواقع الأمر أن هذه اللغة لا تصلح للمقولات الأخلاقية المعيارية، فالبشر وحدهم هم من يصلحوا أهدافًا للمقولات الأخلاقية. صحيح أن المقولات الأخلاقية قد تمتد لتشمل أحيانًا كائنات حية أخرى من غير البشر، ولكنها تفعل ذلك فقط من منطلق مرجعية بشرية أصلية. والبشر يفقدون هذه المقدرة الأخلاقية ما إن أُختُزِلوا في مجرد أرقام.

يرتبط نزع إنسانية الإنسان ارتباطًا وثيقًا بأهم سمة للبيروقراطية الحديثة وأكثرها نزوعًا نحو العقلنة والترشيد. فجميع الأنظمة البيروقراطية تؤثر نوعًا ما على بعض المواد البشرية المستهدفة، ولذا فإن التأثير المضاد للتجريد من الإنسانية له حضور أكبر بكثير من مجرد اقتران شبه كامل بآثاره التدميرية. فالجنود يتلقون الأوامر بإطلاق الرصاص على **«أهداف»** تسقط عندما «تُضرب»، والعمال تُحرِّضهم الشركات الكبرى على تدمير **«المنافسة»**، وموظفو مؤسسات الرفاه الاجتماعي يهبون «المنح والجوائز التقديرية» تارة و **«الاعتمادات الشخصية»** تارة أخرى. فأهدافهم عبارة عن **«مستلمي إعانات إضافية»**. ومن الصعب إدراك وتذكر البشر الذين يختفون وراء كافة هذه المصطلحات التكنيكية المحايدة. بل إن الأصل هو أنه عندما يتعلق الأمر بالأهداف البيروقراطية، فمن الأجدر ألا تدخل هذه الأهداف مجال الإدراك أو التذكر.

فما أن يتحقق نزع إنسانية أهداف بشرية خاضعة لمهام بيروقراطية، ومن ثم نزع قدراتها كذوات فاعلة كامنة لها حقوق أخلاقية، حتى ينظر البيروقراطيون إليها بعين اللامبالاة الأخلاقية والتي سرعان ما تتحول إلى استنكار واستهجان عندما تتسبب مقاومة الأهداف البشرية أو عدم تعاونها في بطء التدفق الهادىء للروتين البيروقراطي. ومن المحتمل ألا يكون بمقدور هذه الأهداف البشرية التي جردت من الصفات الإنسانية أن تكون صاحبة «قضية وطنية»، والأصعب أن تكون صاحبة **«قضية عادلة»**، فلا **«أهمية»** لها يمكن أخذها في الاعتبار، ولا حتى أي حق في المطالبة بالتعبير عن ذاتيتهم الإنسانية subjectivi-ty)[1]. ولذلك تصبح الأهداف البشرية **«مصدر إزعاج»**، بل إن تمردها يعزز احترام

(١) يشير مصطلح «الذاتية» بالمعنى الفلسفي إلى المقدرة الإنسانية التي يعبر بها البشر عن رؤاهم وآرائهم ومشاعرهم ورغباتهم [المترجم].

الذات وأواصر الصحبة بين جماعة الموظفين الذين يرون أنفسهم رفقاء في معركة صعبة تدعو إلى التحلي بالشجاعة والتضحية بالنفس والتفاني في العمل دون النظر إلى المصلحة الشخصية. وهذا يعني أن الذوات الفاعلة (subjects)، وليس المواد البشرية المستهدفة (objects)في الفعل البيروقراطي، هم من يعانون أثناء القيام بالفعل، ومن ثم فهم أهل للتعاطف والثناء الأخلاقي. وربما يحق للموظفين القائمين بالفعل أن يشعروا بالفخر والكرامة من سحق تمرد ضحاياهم، مثلما يشعرون بذلك كلما تغلبوا على كل عقبة من العقبات التي تواجههم. إن تجريد الأهداف من الصفات الإنسانية والتقييم الذاتي الأخلاقي الإيجابي يساندان بعضهما البعض، والموظفون ربما يؤدون أي عمل بإخلاص دون أن يفسد ضميرهم الأخلاقي.

خلاصة القول، يشتمل أسلوب العمل البيروقراطي بالصورة التي تطور بها خلال عملية التحديث على جميع العناصر التكنيكية التي ثبت أنه لا غنى عنها في تنفيذ مهام الإبادة الجماعية. هذا الأسلوب يمكن أن يخدم أي هدف من أهداف الإبادة الجماعية دون مراجعة تذكر لبنيته، أو آلياته، أو أنماطه السلوكية.

البيروقراطية على عكس ما يتصور الكثيرون ليست مجرد أداة يمكن استخدامها في تحقيق أغراض وحشية ودنيئة تارة وأغراض إنسانية تارة أخرى. وحتى إذا وُضعت البيروقراطية في خدمة هدف من الأهداف، فإنها تشبه لعبة النرد؛ فتعمل وفق منطَقها الداخلي وبنيتها الداخلية، فتجعل بعض الحلول أكثر احتمالاً، والبعض الآخر أقل احتمالاً. فعندما تنطلق الرمية الأولى، يتجاوز النرد بسهولة كافة الحدود التي ربما قد يقف عندها كثير من ممن أعطوه هذه الدفعة إذا كان زمام الأمور مازال بأيديهم، وهنا يشبه النرد مكنسة صبي الساحر[1]. فالبيروقراطية مبرمجة على أن تصل إلى الأفضل، وهي مبرمجة على أن تقيس الأفضل بلغة لا تميز بين هدف بشري وهدف بشري آخر، أو أن تميز بين الأهداف البشرية وما دونها. فلا شيء أهم من الكفاءة وخفض التكاليف في التعامل مع الأهداف.

(١) تعود هذه الصورة المجازية في الثقافة الغربية إلى قصيدة كتبها جوته بعنوان «صبي الساحر»، وهي تحكي قصة ساحر طاعن في السن يترك صبيه للقيام ببعض الأعمال، ولما تعب الصبي من جلب الماء بالدلو، سحر مكنسة لأداء الغرض، بيد أن الماء أخذ يتدفق، ولم يستطع الصبي أن يوقف تدفقه لأنه لا يعرف السبيل إلى ذلك [المترجم].

دور البيروقراطية الحديثة في الهولوكوست النازية

هذا ما حدث في ألمانيا منذ نصف قرن حينما عُهد بمهمة تطهير ألمانيا من اليهود إلى البيروقراطية. بدأت هذه البيروقراطية من حيث بدأت الأنظمة البيروقراطية الأخرى، بمعنى أنها بدأت بصياغة تعريف دقيق للهدف، وسجلت من ينطبق عليهم هذا التعريف، وفتحت ملفًا لكل واحد منهم. ثم أخذت تفصل من وردت أسماؤهم في الملفات عن بقية السكان. وفي النهاية، تحركت لإجلاء الفئة المعزولة من أرض الآريين التي تم العزم على تطهيرها بدفع هذه الفئة إلى الهجرة وترحيلها إلى أراض غير ألمانية بمجرد سيطرة الألمان على مثل هذه الأراضي. عندئذ قامت البيروقراطية بتطوير مهارات فائقة في عمليات التطهير، وهي مهارات لا يمكن تبديدها أو تركها حتى تصدأ. فالبيروقراطية التي أبلت بلاءً حسنًا في مهمة تطهير ألمانيا جعلت من الممكن إنجاز مهام أكثر طموحًا، وجعلت اختيار هذه المهام أمرًا طبيعيًا. والسهولة المذهلة لمثل هذا التطهير أثارت السؤالين التاليين: لماذا نتوقف في عملية التطهير عند حدود وطن الجنس الآري؟ ولماذا لا نُطَهِّر الإمبراطورية الآرية بأسرها؟ صحيح أن الإمبراطورية كانت عندئذ مسكونية عالمية، ولم يكن لها «جزء خارجي» يمكن فيه التخلص من مزبلة القاذورات اليهودية. لم يبق سوى اتجاه واحد للترحيل: إلى أعلى، في دخان المحارق.

انقسم المؤرخون الذين كتبوا عن الهولوكوست منذ سنوات عديدة وإلى الآن إلى مدرستين: المدرسة القصدية والمدرسة الوظيفية. يصر القصديون على أن قتل اليهود من البداية كان قرارًا صارمًا اتخذه هتلر، ولم ينكشف ذلك إلا في الوقت المناسب. أما الوظيفيون فيعتقدون بأن هتلر كان لديه فكرة عامة بخصوص **«إيجاد حل»** لما يطلق عليه «المشكلة اليهودية»، وأن هذه الفكرة العامة كانت واضحة فقط في حدود خطة «ألمانيا النظيفة»، لكنها كانت تتسم بالغموض والتخبط من حيث الخطوات العملية المطلوبة حتى تصبح أكثر اقترابًا من الواقع. هذه الرؤية الوظيفية تؤكدها الدراسات التاريخية كل تأكيد. ومهما تكن النتيجة النهائية لهذا الجدل، قلما نجد مجالاً للشك في أن المدى الممتد بين الفكرة وتنفيذها قد ملأه العمل البيروقراطي عن آخره. فلا شك أنه مهما كان خيال هتلر قويًا، لم يكن لينجز إلا النزر اليسير لو لم يعهد بهذا الخيال إلى جهاز بيروقراطي عقلاني

ضخم يترجمه إلى عملية روتينية تستهدف حل المشكلات. ولا مراء أن أسلوب العمل البيروقراطي ترك بصمته على جميع صفحات تاريخ الهولوكوست ليراها كل إنسان. صحيح أن البيروقراطية لم تجلب الخوف من التلوث العرقي والهوس بالنقاء العرقي، وأنها لذلك احتاجت إلى أناس حالمين، وأنها تبدأ من حيث ينتهي الحالمون، لكنها صنعت الهولوكوست، لقد صنعتها على صورتها الخاصة.

يرى هيلبرج أنه بمجرد أن سَطَّر أول مسؤول ألماني أول قرار يقضي بإقصاء اليهود، كان مصير اليهود الأوربيين أمرًا مقضيًا. وينطوي هذا الرأى على حقيقة عميقة ومروعة: كانت البيروقراطية تحتاج فقط إلى تحديد المهمة المطلوبة؛ ولأن البيروقراطية كانت تتسم بالعقلانية والكفاءة، فقد عهد إليها بالمهمة حتى نهايتها.

أسهمت البيروقراطية في حدوث الهولوكوست، ليس فقط من خلال مهاراتها وقدراتها المتأصلة، ولكن من خلال أمراضها المزمنة الكامنة أيضًا. وقد شرحنا بالتفصيل نزوع كافة الأنظمة البيروقراطية إلى نسيان الهدف الأساسي والتركيز بدلاً من ذلك على الوسائل التي تتحول إلى غايات. والبيروقراطية النازية لم تنج من تأثير هذه النزعة. فما أن بدأت آلة القتل تتحرك حتى طورت قوتها الدافعة، وكلما تفوقت في تطهير أراضيها من اليهود، كلما انهمكت في البحث عن أراض جديدة يمكن أن تمارس فيها مهاراتها الجديدة المكتسبة. ومع اقتراب الهزيمة العسكرية لألمانيا، أصبح الهدف الأساسي لما يسمى «الحل النهائي للمسألة اليهودية» هدفًا زائفًا. إن ما جعل آلة القتل تستمر آنذاك هو قوتها الدافعة ونظامها الروتيني فحسب؛ فكان لابد من استخدام مهارات القتل الجماعي لأنها كانت بكل بساطة موجودة هناك. أما الخبراء فقد أوجدوا الأهداف لخدمة اختباراتهم وتجاربهم. ونحن نتذكر خبراء المكاتب اليهودية في برلين وهم يبتدعون كل ما استجد من قيود سخيفة على اليهود الألمان الذين قد اختفوا قبل زمن بعيد من الأراضي الألمانية. إننا نتذكر ضباط الإس إس الذين منعوا جنرالات القوات الألمانية المسلحة من إبقاء الحرفيين اليهود على قيد الحياة، رغم أنهم كانوا في مسيس الحاجة إليهم في العمليات العسكرية. بيد أن هذا الجنوح الرهيب إلى إحلال الوسائل محل الغايات لا يظهر على نحو أكثر وضوحًا من ظهوره في المأساة المروعة والغريبة التي شهدت قتل اليهود المجريين والرومانيين. لقد وقعت هذه

الجريمة بينما كانت الجبهة الشرقية على بعد بضعة أميال فقط وبتكاليف حربية باهظة؛ إذ انحرفت الموارد الإدارية والجنود والمحركات وعربات السكك الحديدية الثمينة عن المهام العسكرية حتى تُطهر الأنحاء النائية لأوروبا في سبيل الجنة الألمانية التي لم يكن لها أبدًا أن تكون.

البيروقراطية في حد ذاتها قادرة على ارتكاب جرائم الإبادة، وحتى تنخرط البيروقراطية في مثل هذه الأعمال، فإنها بحاجة إلى لقاء مع ابتكار آخر للحداثة، إنها بحاجة إلى أن تلتقي مع خطة هندسية جرئية تستهدف خلق نظام اجتماعي أفضل وأكثر اتزانًا وعقلانية. والأهم من ذلك أن تلتقي البيروقراطية بالقدرة على رسم هذه الخطط، والعزم على جعلها أكثر تأثيرًا وفاعلية. فالإبادة تحدث عندما يلتقي ابتكاران عبقريان مألوفان من ابتكارات الأزمنة الحديثة. كل ما في الأمر أن هذا التلاقي كان نادرًا، ولم يكن مألوفًا حتى الآن.

إفلاس الضمانات الحديثة

«لم يعد العنف الجسدى وتهديده مجرد إحساس دائم بعدم الأمان الذي يجلبه العنف إلى حياة الفرد، بل إن العنف نوع خاص من الأمن، إنه ضغط منتظم على حياة الفرد يتسبب فيه العنف الجسدى الذي يُخزَن ويُخفى وراء مشاهد الحياة اليومية. إنه ضغط مألوف تمامًا، لكن قلما ندركه، فقد ضبطنا تصرفاتنا وداوفعنا منذ الصبا بحيث تتناسب مع هذه البنية الاجتماعية»(١).

بهذه الكلمات يؤكد نوربير إلياس من جديد التعريف المألوف الذي يقدم به المجتمع المتحضر نفسه باعتبار أن التخلص من العنف من الحياة اليومية هو أهم ما يشدد عليه هذا التعريف. وكما رأينا، ليس المحو الظاهري للعنف في واقع الأمر سوى مجرد عملية إجلاء تفضي إلى إعادة حشد للموارد وتدبير مراكز العنف في مواقع جديدة داخل النظام الاجتماعي. فبقعة الحياة اليومية تخلو نسبيًا من العنف، والسبب الدقيق لذلك هو أن

(1) Norbert Elias, **The Civilising Process: State Formation and Civilization**, trans. Edmund Jephcott (Oxford: Basil Blackwell, 1982), pp. 238-9.

العنف الجسدي يجري خلف الكواليس، وعلى نطاق كبير جعله خارج سيطرة أفراد المجتمع تمامًا، ومنحه قوة جبارة لإخماد انفجارات العنف المحظور. فالسلوك الأخلاقي اليومي لطيف ودمث إلى حد بعيد لأن الناس أصبحوا مهددين بالعنف إذا ما لجأوا إلى العنف فيما بينهم، فليس بإمكانهم استخدام العنف كأداة للمنافسة أو الأمل على نحو معقول في التمرد. ولذا فإن اختفاء العنف من أفق الحياة اليومية كان أحد التجليات الأخرى للنزعات التي تميل إلى مركزة السلطة الحديثة واحتكارها، بمعنى أن العنف اختفى من التعامل بين الأفراد، وأصبح يخضع الآن إلى قوى تفوق قوة الفرد بكل تأكيد. بيد أن هذه القوى لا تفوق كل فرد، لذلك كان هناك ثمن لإصرار الحداثة الغربية على إتمام مكارم الأخلاق بالقوة والتباهي بها وتوفير الأمن والأمان في الحياة اليومية - وهذا يذكرنا بالتمركز الغربي حول أسطورة التعلل بالأمراض الأخلاقية والتي يروق نوربير إلياس الاحتفاء بها - وهذا الثمن ربما نضطر نحن القاطنون في دار الحداثة أن ندفعه في أي وقت، وربما نضطر أن ندفعه دون أن يطالبنا أحد بذلك.

إقرار السِّلم في الحياة اليومية يعني في الوقت نفسه أنها أصبحت عاجزة عن الدفاع عن نفسها. فإذا وافق أفراد المجتمع الحديث أو أُرغموا على نبذ العنف في تعاملاتهم وعلاقاتهم، فإنهم يتخلون عن أسلحتهم أمام مديري القهر المجهولين المحجوبين الجبارين المنذرين بالشؤم والهلاك. هذا الوضع يبعث على القلق، ليس لأن هناك احتمال كبير بأن ينتهز مديرو القهر فرصة توجيه وسائل العنف التي يمتلكونها ضد المجتمع الأعزل، ولكن ببساطة لأن استغلال هذه الفرصة أو عدم استغلالها لا يعتمد في الأساس على ما يفعله البسطاء من الرجال والنساء. فليس بمقدور أفراد المجتمع الحديث وحدهم أن يمنعوا استخدام القهر الجماعي؛ ذلك لأن إصرار الحداثة الغربية على إتمام مكارم الأخلاق بالقوة يستدعي تحول جذري في التحكم في العنف.

إن الوعي بالتهديد الدائم الذي ينطوي عليه عدم التوازن الحديث للقوة قد يجعل الحياة جحيمًا لا يطاق لولا ثقتنا في سبل الحماية التي نعتقد أنها جزء ثابت من بناء المجتمع الغربي الحديث المتحضر. وفي أغلب الأحيان لا نجد سببًا يجعلنا نعتقد أن هذه الثقة ليست في محلها، وفي حوادث مفاجئة ومثيرة قليلة تساورنا بعض الشكوك حول قدرات هذه

السبل. وربما تكمن الأهمية الكبرى للمحرقة في أنها واحدة من أكثر هذه الحوادث المروعة حتى الآن. ففي السنوات التي آلت إلى فكرة «**الحل النهائي للمسألة اليهودية**»، وُضعت سبل الحماية الحديثة التي نالت أعظم الثقة تحت الاختبار، وكانت النتيجة أنها فشلت واحدة تلو الأخرى، وفشلت جميعًا في آن واحد.

ربما يكون أكثر هذه الحوادث إثارة للدهشة هو فشل العلم كمنظومة من الأفكار وشبكة من مؤسسات التنوير والتدريب، إذ انكشفت العورات القبيحة لأعظم مباديء العلم الحديث وإنجازاته. فقد تمثلت صيحات حرب العلم منذ بدايته في تحرير المنطق من العواطف، والعقلانية من الضغوط القيمية، وفاعلية العمل من الأخلاق. وبمجرد أن تحققت هذه المقولات، تحول العلم وتطبيقاته التكنولوچية إلى أدوات طيعة في يد سلطة بلا ضمير، ولعب العلم دوراً حقيراً مظلمًا على نحو مباشر وغير مباشر في حدوث الهولوكوست.

أما الدور غير المباشر للعلم فكان له أهمية جوهرية من خلال وظيفته الاجتماعية العامة، إذ مهد العلم طريق الإبادة من خلال تقويض السلطة والتشكك في القوة الإلزامية لجميع أنواع التفكير القائم على القيم والمعايير (normative thinking)، لاسيما القوة التي يمثلها كل من الدين وعلم الأخلاق. والعلم ينظر إلى تاريخه الماضي على أنه كفاح طويل انتصر فيه العقل على الخرافة واللاعقلانية. ولما لم يكن بمقدور الدين وعلم الأخلاق أن يضفيا شرعية عقلانية على المعايير والقيم التي فرضاها على السلوك الإنساني، فقد وقفا في قفص الاتهام وجُردا من كافة السلطات. ولما قيل إن القيم والأعراف أمور ذاتية يتعذر إصلاحها، أضحت الأداتية (instrumentality) المجال الوحيد الذي يمكن فيه البحث عن التفوق والإتقان. أراد العلم أن يكون منفصلاً عن القيمة وظل يتباهى بذلك، بل إنه أسكت دعاة الأخلاق من خلال الضغط المؤسسي والاستهزاء بهم. وتدريجيًا فقد العلم البصيرة الأخلاقية والقدرة على التفوه بالقيم الأخلاقية، بل إنه أزاح كافة العقبات التي كان من شأنها أن توقف تعاونه الذي يفيض بالحماس والحيوية والابتهاج في تخطيط أسرع وأفضل سبل التعقيم أو القتل الجماعي. لقد أزال العلم أيضًا العقبات التي تمنعه من تصور

عبودية معسكرات الاعتقال على أنها فرصة عظيمة وفريدة لإجراء أبحاث طبية في سبيل تقدم البحث العلمي، وبالطبع في سبيل تقدم البشرية.

ساعد العلم، أو العلماء على وجه الدقة، الجناة الذين ارتكبوا جرائم الهولوكوست على نحو مباشر أيضاً. فالعلم الحديث عبارة عن مؤسسات عملاقة ومعقدة، والأبحاث تحتاج إلى تكاليف باهظة لأنها تتطلب مبان ضخمة ومعدات باهظة الثمن وأعداداً غفيرة من الخبراء الذين يتقاضون مبالغ طائلة. لذلك يعتمد العلم على التدفق المستمر للأموال والموارد غير النقدية أيضًا، ولا يوفر هذا التدفق ويضمن استمراره سوى المؤسسات الكبرى. رغم ذلك، لا يمكن أن نصف العلم بأنه مذهب التجاريين (mercantile)، أو أن نصف العلماء بأنهم تجار جشعون. فالعلم يدور حول الحقيقة، والعلماء يسعون إليها. العلماء يقودهم الفضول ويثيرهم المجهول، ولو وضع حب المعرفة في كفة، وجميع الأغراض الدنيوية الأخرى بما فيها المال في كفة، لرجحت كفة حب المعرفة عندهم. قيمة المعرفة والحقيقة فحسب هي زادهم وغرضهم. وإنها مجرد مصادفة، ومصدر إزعاج بسيط، أن الفضول لا يمكن أن يشبع، وأن الحقيقة لا يمكن أن تُكتشف، دون تدفق متزايد لاعتمادات مالية دائمة، ومعامل باهظة التكاليف، وقوائم رواتب ضخمة. فالعلماء لا يبتغون شيئًا سوى أن يُتركوا لحالهم يروون عطشهم أينما وجدوا كأس المعرفة.

إن الحكومة التي تبسط يد العون وتوفر هذه الإمكانيات تراهن على تعاون العلماء وعرفانهم لها بالجميل. وفي المقابل يصبح أغلب العلماء على استعداد بأن يخضعوا لقوتها القاهرة، وأن يتنازلوا عن قائمة عريضة من المباديء، ويختزلونها في عدد قليل من الوصايا والتعاليم أخلاقية. فقد كان العلماء مهيئين، على سبيل المثال، بأن يقبلوا الاختفاء المفاجيء لبعض زملائهم أصحاب الأنوف أو الأسماء الغريبة. وإذا ما اعترضوا بأي حال من الأحوال، فكان اعتراضهم يتلخص في أن اختفاء كل هؤلاء الزملاء في هجمة واحدة سيضع جدول البحث العلمي في خطر. ليس ذلك مزحة أو ضجة فارغة، بل هذا هو الحال الذي كانت عليه صرخات الأكاديميين وطلاب وطلبة الطب والمهندسين الألمان، وإن قَلَّ ما نعرفه عن نظرائهم السوفيت إبان عمليات التطهير. لقد طار العلماء الألمان من الفرح، وركبوا القطار الذي تقوده قاطرة النازية نحو العالم الذي تسوده ألمانيا، عالم جديد

شجاع يتسم بالنقاء العرقي. عندئذ ازدادت طموحات المشروعات البحثية، وتدفقت الموارد والدعم المالي للمعاهد البحثية. وما دون ذلك لم يكن له أهمية تذكر.

في دراسة جديدة رائعة عن إسهام علماء البيولوچيا والطب في وضع السياسة العنصرية النازية وتطبيقها، فضح روبرت بروكتور الأسطورة الشائعة التي تقول إن العلم في عصر النازية كان فريسة للقمع وهدفًا لتلقين سياسي مكثف فُرض عليه من فوق دون نقد أو مناقشة. هذه الأسطورة تعود على الأقل إلى عام ١٩٤١ حينما نشر چوزيف نيدهام كتابًا مؤثرًا بعنوان «**الهجوم النازي على العلم الدولي**». وقد خلص روبرت بروكتور في دراسته الدقيقة إلى أن الرأي الشائع يستخف أيما استخفاف بحجم الدور الذي لعبته النخبة العلمية نفسها في خلق مبادرات سياسية، بل وفي بعض من أفظع هذه المبادرات الرهيبة. فهذه الأسطورة تقول إن هذه المبادرات فُرضت من الخارج على علماء ممانعين، ولكنهم كانوا خوافين وجبناء، بل وتقلل من أهمية الدور الذي لعبه علماء أجلاء ذوو مكانة أكاديمية مرموقة في وضع السياسة العنصرية نفسها وإدارتها. ويرى روبرت بروكتور أنه لو كان هناك قهر أو إكراه، «فقد كان قهرًا يمارسه فريق من النخبة العلمية ضد فريق آخر». وبوجه عام، «أُنشئت مؤسسات اجتماعية وفكرية عديدة قبل وصول هتلر إلى السلطة بفترة كبيرة، ولعب علماء الطب الحيوي «دورًا فعالاً، إن لم يكن قياديًا، في وضع البرامج العنصرية النازية وتنظيمها وتطبيقها»[(١)]. وفي دراسته الجادة لتشكيلات هيئات تحرير مئة وسبع وأربعين دورية طبية في ألمانيا النازية، كشف روبرت بروكتور أن علماء الطب الحيوي لم يكونوا بأي حال من الأحوال جماعة متطرفة أصابها الجنون والتعصب. وعقب صعود هتلر إلى السلطة، لم تتغير هيئات التحرير أو تغيرت نسبة ضئيلة من أعضائها، وأغلب الظن أن التغيير كان يستهدف إزاحة الباحثين اليهود[(٢)].

في أفضل الأحوال، أثبتت عبادة العقلانية التي تحولت إلى مؤسسة العلم الحديث عجزها عن منع هذا الوضع من التحول إلى جريمة منظمة. وفي أسوأ الأحوال، برهنت

(1) Robert Proctor, Racial Hygiene: **Medicine under the Nazis** (Cambridge Mass. Harvard University Press, 1988), p. 4, 6.

(2) Proctor, **Racial Hygiene**, pp. 315-24.

عبادة العقلانية على فائدتها في تحقيق هذا التحول. كما كان للعلماء الألمان في صمتهم رفاق كثيرون، وكانت الكنائس، كل الكنائس، هي الرفيق الأول؛ فما أجمعت الكنائس المتناحرة على شيء سوى التزام الصمت إزاء الوحشية المنظمة؛ إذ لم يحاول أي منها استعادة سلطتها المهانة، بل إن الكنائس بوصفها كيانًا يتجاوز رجال الكنيسة كأفراد منعزلين في غالب الأمر لم تعترف بمسؤوليتها عن الجرائم التي ارتكبت في بلد ظلت تدعي أنه خاضع لسلطانها، وعلى يد أناس يعيشون تحت رعايتها وحمايتها - يذكر أن هتلر لم يترك الكنيسة الكاثوليكية أبدًا، ولم يتعرض للحرمان الكنسي. لم تتمسك أية كنيسة بحقها في إصدار أحكام أخلاقية على رعيتها، وفرض التوبة على العصاة.

الأهم أن الإشمئزاز الحضاري الذي ولَّدته الثقافة الحديثة تجاه العنف كان سلاحًا ضعيفًا أمام القهر المنظم، بل إن العادات الحميدة المتحضرة أظهرت القدرة على التعايش بسلام وانسجام مع عمليات القتل الجماعي. لقد فشلت سيرورة التهذيب الحضاري الطويلة في إقامة حاجز متين واحد ضد الإبادة. إن آليات القتل الجماعي كانت تحتاج إلى آداب سلوكية متحضرة من أجل تنسيق الأعمال الإجرامية بحيث لا تصطدم مع تقوى الجناة وورعهم. ولم يكن الإشمئزاز المتحضر من الوحشية لدى المتفرجين قويًا بالقدر الذي يولِّد مقاومة فعالة ضدها، إذ تصرف أغلبهم بما تمليه علينا الأعراف الغربية المتحضرة أن نفعله تجاه الأفعال البربرية البشعة، لقد أداروا أعينهم عنها، وأعطوها ظهورهم! أما القلة القليلة التي وقفت في وجه هذه الوحشية، فلم تمتلك قوانين أو عقوبات اجتماعية تساندهم وتُثبِّت خطاهم. لقد قطعوا الطريق وحدهم، ولم يجدوا شيئًا يشد من أزرهم، ويبرر حربهم ضد الشر، سوى القول الألماني المأثور: «لا يمكنني أن أفعل غير ذلك» (ich kann nicht anders).

كان هناك فريق يجهز الآلة القوية للدولة الحديثة التي تحتكر العنف الجسدى والقهر، وأمام هذا الفريق فشلت الإنجازات المهولة للحضارة الغربية الحديثة في أن تكون صمام أمان ضد البربرية، وأثبتت الحضارة أنها عاجزة عن ضمان الاستخدام الأخلاقي للقوى المخيفة التي ابتكرتها.

استنتاجات

لو تساءلنا الآن عن الخطيئة الأولى التي تسببت في كل ذلك، ربما يكون انهيار الديمقراطية أكثر الإجابات إقناعًا. ففي غياب السلطة التقليدية، لا يوجد نظام للمراجعة والمحاسبة يستطيع الحفاظ على الدولة من احتكار السلطة المطلقة سوى الديمقراطية السياسية. بيد أن الديمقراطية السياسية ليست سهلة، بل هي صعبة المنال ولا يمكن أن تتحقق فور انكسار قبضة السلطة القديمة، لاسيما إذا كان إسقاط النظام القديم سريع الوتيرة واستغرق وقتًا قصيراً. وغالبًا ما تحدث مواقف مثل تنظيم الحكومة وعدم الاستقرار أثناء الثورات الكبرى وبعدها، وهي ثورات تنجح في شل حركة المراكز القديمة للقوة الاجتماعية دون استبدالها بمراكز جديدة على الفور، ولذا فهي تخلق حالة لا يمكن فيها للقوى الاجتماعية المؤثرة أن توازن القوى السياسية والعسكرية أو أن تكبح جماحها.

ربما ظهرت مثل هذه المواقف حتى في عصور ما قبل الحداثة، في أعقاب غزو دموي أو نزاعات طويلة مدمرة أدت أحيانًا إلى تدمير ذاتي شبه كامل للنخب التقليدية. بيد أن العواقب المتوقعة لهذه المواقف كانت مختلفة، حيث كان من الطبيعي أن يتبع ذلك التدمير انهيار عام للنظام الاجتماعي الأكبر. فقلما تتوقف تدميرية الحرب عند شبكات السيطرة الاجتماعية الخاصة بعامة الشعب وسكان الريف. صحيح أن جزر النظام الاجتماعي المحلية الشعبية كانت عرضة لأعمال العنف والسلب والنهب، لكن كان يمكنها الاعتماد على نفسها حالما انهارت المؤسسة الاجتماعية التي تتجاوز المستوى المحلي. بل إن أسوأ الضربات العنيفة التي تلقتها السلطات التقليدية في مجتمعات ما قبل الحداثة اختلفت في أغلب الأحوال عن الانقلابات العنيفة الحديثة في أمرين أساسيين: أولاً، لم تمس ضربات ما قبل الحداثة آليات نظام السيطرة البدائية الشعبية، أو على الأقل لم تقض عليها نهائيًا؛ ثانيًا، أضعفت هذه الضربات إمكانية العمل المنظم على مستوى أعلى من العمل الشعبي، إذ انهارت المؤسسة الاجتماعية للنظام الأكبر، وصار التفاعل بين القوى المحلية يخضع مرة أخرى للعب حر تمارسه قوى غير نظامية.

على النقيض من ذلك، تحدث بوجه عام انقلابات مماثلة في الأزمنة الحديثة بعد اختفاء الآليات الشعبية للتنظيم الاجتماعي وفقدان المجتمعات المحلية لكل من الاكتفاء الذاتي

والاعتماد على النفس. فبدلاً من ظهور فعل فطري منعكس يحض على الاستعانة بالموارد والملكات الخاصة، تتجه قوى جديدة تتجاوز القوى الشعبية إلى ملء الفراغ، وتسعى إلى توظيف احتكار الدولة للقهر من أجل فرض نظام جديد على الفضاء الاجتماعي. وبدلاً من الانهيار، تصبح السلطة السياسية عمليًا القوة الوحيدة وراء النظام الجديد الصاعد، ولا يوقف مسيرتها أو حتى يكبح جماحها أي من القوى الاقتصادية والاجتماعية التي تلقت ضربة موجعة نتيجة انهيار السلطات القديمة أو الشلل الذي أصابها.

هذا بالطبع نموذج نظري قلَّما تحقق بحذافيره في الواقع التاريخي. بيد أن فائدته تكمن في أنه يلفت الانتباه إلى عمليات التفكيك الاجتماعي والتي يبدو أنها تزيد من احتمال ظهور النزعات الإبادية. وربما تختلف عمليات التفكيك في الشكل والحجم، لكنها تتوحد بفضل التأثير العام الذي يحدثه سيادة القوة السياسية على القوى الاجتماعية والاقتصادية، وكذلك بفضل التأثير العام الذي يحدثه سيادة الدولة على المجتمع. وربما ظهر هذا التفكيك في أشد صوره في الثورة الروسية وما تبعها من احتكار طويل مارسته الدولة بوصفها الأداة الوحيدة للتكامل الاجتماعي وتوالد النظام، ولكنه ظهر أيضًا في ألمانيا على نحو يفوق الاعتقاد الشعبي السائد. فبعد أن تولى النازيون مقاليد السلطة إثر انتهاء الفترة القصيرة من عهد ڤايمار، قادوا مسيرة الثورة التي عجزت عن إدارتها جمهورية ?ايمار لأسباب متنوعة. كانت جمهورية ڤايمار تفاعلاً مضطربًا بين نخب قديمة وجديدة - غير ناضجة - وكانت تشبه الممارسة الديموقراطية في صورتها الشكلية فحسب. فقد أضعف النازيون النخب القديمة أو أبعدوها عن المشهد السياسي، واختفت أشكال التعبير الخاصة بالقوى الاقتصادية والاجتماعية واحدة تلو الأخرى، وظهرت أشكال جديدة تخضع لرقابة مركزية وتستمد قوتها وشرعيتها من الدولة. وتأثرت كل الطبقات كثيرًا، لكن أقوى الضربات كانت تستهدف الطبقات التي لم يكن بوسعها امتلاك قوة غير سياسية إلا على نحو جمعي، أي الطبقات من غير ذوي الأملاك والطبقة العاملة غالبًا. فالتمركز حول الدولة أو تفكيك كافة المؤسسات العمالية المستقلة وإخضاع حكومة محلية إلى سيطرة مركزية كاملة جرد جموع الشعب من أية سلطة تقريبًا، وأقصاهم عمليًا عن العملية السياسية. لقد شُلَّت القوى الاجتماعية من خلال ضرب سياج منيع من السرية حول نشاط

الدولة، وكان ذلك حقًا مؤامرة الصمت التي نسجت خيوطها الدولة ضد الشعب الذي تحكمه. وكانت المحصلة الكلية والنهائية هي إحلال احتكار شبه كامل تمارسه الدولة السياسية محل السلطات التقليدية، وليس إحلال قوى المواطنة النشطة المستقلة، مما أدى إلى حرمان القوى الاجتماعية من التعبير عن نفسها ومن وضع أسس بنيوية للديموقراطية السياسية.

أسهمت الظروف الحديثة في ظهور دولة تمتلك كافة التدابير، دولة قادرة على إحلال الإدارة والقيادة السياسية محل الشبكة الكاملة الخاصة بمراكز التحكم الاقتصادي والسياسي. والأهم من ذلك أن الظروف الحديثة أمدت القيادة والإدارة بكل ما تحتاجه. فالحداثة، كما نعلم، عصر النظام المصطنع وعصر التصميمات المجتمعية الكبرى، إنها عصر أصحاب الخطط والرؤى المستقبلية. وبوجه أعم، الحداثة عصر «البستاني» الذي يتعامل مع المجتمع على أنه قطعة أرض بكر لابد أن يصممها بدقة، ثم يَفلحُها، ويعتني بها حتى تصير كما أراد.

لا يوجد حد للطموح والثقة بالنفس. والقوة الحديثة ترى «البشرية» في حالة كبيرة من العجز، وأبناء الجنس البشري في حالة من النقص والوهن والخنوع، وفي حاجة ماسة إلى التحسين والتطوير، ومن ثم لا يبدو ضربًا من الخيال أو انتهاكًا للأخلاق أن تتعامل القوة الحديثة مع البشر على أنهم نباتات لابد من تهذيبها أو اقتلاعها من جذورها إذا اقتضى الأمر، أو أن تتعامل معهم على أنهم قطعان ماشية لابد من تربيتها. وقد رأى ريتشارد ڤالتير داريه، أحد الرواد والمنظرين الأيديولوجيين الأساسيين للاشتراكية القومية الألمانية، أن تربية الحيوانات تصلح نموذجًا «**للسياسة السكانية**» التي كانت ستعكف على تنفيذها حكومة الڤولك أو الشعب العضوي في المستقبل:

البستاني الذي يترك النباتات لحالها في الحديقة سرعان ما سيصدمه نمو الحشائش الضارة وتغير الطبيعة الأساسية للنباتات. فإذا ما أريد لذلك البستان أن يظل أرضًا خصبة للنباتات، أي إذا ما أريد للبستان أن يعلو فوق القانون القاسي الذي تفرضه القوى الطبيعية، فلا مفر من الاستعانة بالإرادة الخلاقة التي يمتلكها البستاني. فبإمكان البستاني أن

يوفر الظروف الملائمة للنمو أو أن يبعد التأثيرات الضارة. ومن خلال إحدى هاتين الطريقتين أو من خلالهما معًا، يستطيع البستاني أن يرعى بكل عناية النباتات التي تحتاج إلى رعاية وأن يقتلع بلا رحمة الحشائش الضارة التي تحرم النباتات الأفضل من الغذاء والهواء والنور والضوء. . . وبهذا ندرك أن المسائل المتعلقة بتربية الحيوانات ليست أمورًا في سياق الفكر السياسي، بل وينبغي أن تكون محور كافة الاهتمامات، وأن الحلول التي تطرحها لابد أن تنبع من التوجه الروحي والأيدولوجي للشعب. بل لابد أن نؤكد أنه لا يمكن لشعب أن يحقق التوازن الروحي والأخلاقي ما لم يضع خطة تربوية محكمة في قلب ثقافته(1).

هكذا ساق ريتشارد ڤالتير داريه بلغة راديكالية لا يشوبها أي غموض طموحات «تحسين الواقع» التي تشكل جوهر الرؤية الحديثة، وهي طموحات لم نكن لنأخذها على محمل الجد لولا موارد القوة الحديثة.

هذه هي السمة الأبرز للحداثة، وهي سمة تبرز في فترات التفكك الاجتماعي الشديد؛ ففي غير هذه الفترات، لا يظهر المجتمع بهذه الصورة من انعدام الشكل أو عدم الاكتمال أو عدم الوضوح، بمعنى أنه لا يبدو بالمعنى الحرفي للكلمة بانتظار قفزة من قفزات الخيال أو براعة أحد المصممين حتى يضفي عليه شكلاً. ولا يبدو المجتمع في غير هذه الفترات مسلوب الإرادة والقوة والاتجاه إلى هذه الدرجة، إنه يبدو عاجزًا عن مقاومة يد البستاني، ومستعدًا لأن يتقولب في أي قالب يختاره له. هذا المزج بين اللين والعجز له جاذبية لا يقوى عليها سوى فئة قليلة من الملهمين المغامرين الواثقين بأنفسهم، وهذا المزج يخلق وضعًا لا يمكن فيه مقاومة هذه الفئة.

هذه هي وصفة الإبادة: جلوس من ينفذون الخطة العظيمة على قمة الهرم البيروقراطي للدولة الحديثة وتحريرهم من كافة القيود التي تفرضها القوي غير السياسية - القوى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. فالإبادة جزء متمم لعملية تنفيذ الخطة الكبرى، والخطة

(1) R. W. Darre, **"Marriage Laws and the Principles of Breeding"** (1930), in: Nazi Ideology before 1933: **A Documentation**, trans. Barbara Hiller and Leila J. Gupp (Manchester: Manchester University Press, 1978), p. 115.

الكبرى أعطت شرعية للإبادة، وبيروقراطية الدولة أعطتها السبل والأدوات، وشلل المجتمع أعطاها الضوء الأخضر.

كانت الظروف اللازمة لارتكاب الإبادة مواتية، لكنها لم تكن استثنائية على الإطلاق. كانت ظروف نادرة وليست فريدة. لم تكن هذه الظروف في جوهرها سمة كامنة من سمات المجتمع الحديث، ولم تكن أيضًا ظاهرة غريبة. لم تكن الإبادة في علاقتها بالحداثة حالة شاذة أو حالة من حالات تعطل العقلانية، بل إنها تكشف ما يمكن أن تفعله النزعات العقلانية الهندسية الحديثة إذا ما تُرك لها الحبل على الغارب، وإذا ما تآكلت تعددية القوى الاجتماعية. وهذا هو التآكل الذي رسمته الصورة المثالية الحديثة لمجتمع متناغم منظم يخلو من الصراع ويخضع لخطة محكمة وسيطرة كاملة. فكل محاولة لإضعاف القدرات الذاتية الأساسية لدى الناس بأن يعبروا عن مصالحهم وبأن يحكموا أنفسهم بأنفسهم، وكل اعتداء على التعددية الثقافية والاجتماعية وفرصها في التعبير السياسي، وكل محاولة لحماية الحرية المطلقة للدولة خلف سياج من السرية السياسية، وكل محاولة تستهدف إضعاف الأسس الاجتماعية للديموقراطية السياسية، كل هذه المحاولات تزيد من احتمالية وقوع كارثة اجتماعية على شاكلة الهولوكوست. فالمخططات الإجرامية تحتاج إلى سبل اجتماعية حتى تكون فعالة، ولكن ذلك أيضًا هو ما تحتاجه شجاعة من يريدون منع تنفيذها.

ويبدو إلى الآن أنه تنقصنا تلك السبل الاجتماعية، أما المؤسسات التي تمتلك القدرة على خدمة المخططات الإجرامية أو التي تعجز عن منع المهام العادية من أن تكتسب بعدًا إجراميًا فلا تعد ولا تحصى. إن جوزيف فيزنبوم هو أحد أبرز المتخصصين في التأثير الاجتماعي لتكنولوچيا المعلومات - لاشك أنه مجال حديث العهد ولم يكن موجودًا إبان الهولوكوست - وهو يرى أن القدرة على ارتكاب جرائم الإبادة قد زادت في الوقت الراهن:

طبقت ألمانيا فكرة الحل النهائي للمشكلة اليهودية وكأنها تدريب بسيط في القياس الأداتي. وارتعدت الإنسانية لفترة قصيرة عندما لم تستطع أن تُحول نظرها عما حدث، ارتعدت عندما بدأت تنتشر الصور التي التقطها القتلة بأنفسهم، ارتعدت عندما بدأ

الناجون المساكين يظهرون من جديد إلى النور. لكن في نهاية المطاف، لم يتغير شيء. فالمنطق الذي اعتمد على التطبيق البارد المتوحش للعقل الأداتي هو نفسه الذي ذبح خلال العقدين التاليين ضحايا كثيرين يقدر عددهم على الأقل بعدد الضحايا الذين لقوا حتفهم على يد الخبراء الفنيين في الدولة الألمانية التي كانت ستدوم ألف عام. إننا لم نتعلم شيئًا، والحضارة اليوم معرضة للخطر والهلاك مثلما كانت آنذاك[١].

مازالت العقلانية الأداتية والشبكات البشرية التي نشأت لخدمتها تفقد بصيرتها الأخلاقية حتى هذه اللحظة، تمامًا مثلما كان الحال إبان الهولوكوست. أما الأسباب فلم تتغير تقريبًا. ففي عام ١٩٦١، أي بعد ما يزيد عن عشرين عامًا على فضح جرائم النازية، صمم مجموعة من العلماء البارزين مشروعًا علميًا عقلانيًا نموذجيًا يسمى ساحة الحرب الإلكترونية حتى يستخدمه القادة العسكريون في حرب ?يتنام. «هؤلاء العلماء أسدوا النصائح العلمية إلى أولي الأمر وهم على مسافة سيكولوجية بعيدة من الناس الذين سيتعرضون للقتل والتشويه بفعل نظم الأسلحة التي أوحى بها العلماء إلى أولي الأمر»[٢].

تزداد المسافة النفسية بلا هوادة وعلى نطاق لم يسبق له مثيل بفضل التقدم الهائل في تكنولوچيا المعلومات. فقد استطاعت هذه التكنولوچيا، أكثر من أية تكنولوچيا أخرى، أن تمحو إنسانية البشر من الوجود. فالناس والأشياء والأحداث تخضع للبرمجة، ولذا ينحصر الحديث في المدخلات والمخرجات، وفي تناسب الأرقام والمتغيرات والنسب المئوية والعمليات، وما إلى ذلك، حتى نصل إلى لحظة الانفصال عن الواقع الحي الملموس، ونغرق في التجريد، وهي لحظة لا يبقى فيها سوى قواعد البيانات، والرسوم البيانية، والسجلات المطبوعة[٣]. كما يزداد الاستقلال الذاتي للتقدم التكنولوچي المحض عن أية غايات إنسانية مشتركة. إننا في عصر تستخف فيه الوسائل التكنولوچية بتطبيقاتها العملية على نحو يفوق أي وقت مضى، وهي لا تُقيِّم هذه التطبيقات إلا بمقاييس الكفاءة والفاعلية

(1) Weizenbaum, **Computer Power**, p. 256.

(2) Weizenbaum, **Computer Power**, p. 275.

(3) Weizenbaum, **Computer Power**, p. 253.

التي تؤمن بها. وعلى هذا الأساس، تلاشت سلطة التقييم السياسي والأخلاقي للفعل، ولم يبق لها أي وزن، وقلما يحتاج الفعل إلى أي تبرير آخر غير الإدراك بأن التكنولوچيا المتاحة هي ما جعلته أمرًا ممكنًا. وهنا يحذرنا چاك إلول من أن التكنولوچيا سوف تحرر نفسها من الأهداف الاجتماعية المشتركة:

التكنولوچيا لا تتقدم نحو أي هدف، بل تتلقى دفعات من الخلف. فالخبير الفني لا يعلم لماذا يعمل، ولا يهتم عادة بذلك، إنه يعمل لأنه يمتلك الأدوات التي تتيح له الفرصة بأن ينجز أعمال معينة وبأن ينجح في عملية جديدة. لا يوجد نداء نحو هدف معين، بل هناك قيود يفرضها محرك آلي يقبع خلف الخبير الفني ولا يقبل أي توقف للآلة التكنولوچية[١].

ويتضائل الأمل بأن تسيطر الضمانات المتحضرة ضد الوحشية على الإمكانات البشرية الأداتية العقلانية إذا ما أصبح حساب الكفاءة هو المرجعية العليا في تحديد الأهداف السياسية.

(1) Jacques Ellul, **Technological System**, trans. Joachim Neugroschel (New York: Continuum, 1980), pp. 272, 273.

الفصل الخامس

تعاون الجماعات اليهودية مع النازيين

«إن التفاعل بين الضحية والجلاد هو الكارثة المحتومة»

راؤل هيلبرج

***

لولا التعاون اليهودي وحماس المجالس اليهودية لكان عدد ضحايا الهولوكوست أقل بكثير، هذا هو الرأى الشهير للفيلسوفة هانا أرينت. وهو رأى حاد، وربما لا يكون مقبولاً أو معقولاً إذا أخذنا في الاعتبار تعدد مواقف قادة الجماعات اليهودية البائسة، بداية من انتحار آدم تشيرنياكوف، ومروراً بالتعاون الفعال والواعي لكل من مردخاي خاييم رومكوفسكي وياكوب جنز مع النازيين، وانتهاءً بالمساعدة شبه الرسمية التي قدمتها المجالس اليهودية للمقاومة المسلحة ضد النازيين في جيتو بياليستوك. ورغم تعدد هذه المواقف واختلافها، كانت النتيجة النهائية واحدة، ألا وهي الإبادة شبه الكاملة للجماعات اليهودية وقادتها. كما أن ما يقرب من ثلث اليهود الذين قتلهم النازيون عمداً تم القضاء عليهم دون اللجوء إلى مساعدة مباشرة أو غير مباشرة من المجالس أو اللجان اليهودية. فعلى سبيل المثال، أعلن هتلر رسميًا أن الحرب على روسيا حرب إبادة، وعندما بدأت القوات الخاصة سيئة السمعة في أداء مهامها بعد انتصار القوات المسلحة الألمانية في زحفها على الأراضي السوڤيتية، لم تكترث ببناء أحياء يهودية أو انتخاب مجالس يهودية. وقد أعد أشعياء ترانك دراسة شاملة عن سجلات المجالس اليهودية وعلاقتها بمدى تأثير التعاون اليهودي في تدمير يهود أوروبا، وتوصل إلى رؤية مغايرة تمامًا لما ذهبت إليه هانا أرينت، فأكد أن «المشاركة اليهودية أو عدم هذه المشاركة في عمليات الترحيل - على أي حال- لم يكن لها تأثير جوهري على النتيجة النهائية للمحرقة في شرق أوروبا.» كما أشار إلى عدة مواقف تضمنت رفض بعض مسؤولي المجالس اليهودية تنفيذ أوامر الإس إس مما أدى إلى استبدالهم بأشخاص أكثر ولاءً أو الاستغناء التام عن الجماعات اليهودية كجماعات وسيطة والاستعاضة عنها بفرق الإس إس التي قامت بعملية «اختيار» الضحايا بنفسها، وإن كانت الشرطة اليهودية قدمت بعض المساعدة في معظم الحالات. أما حالات العصيان الفردية فقد ظلت بلا تأثير، ولا أحد يعلم إلى أي مدى كان من الممكن أن يصل تأثير العصيان إذا ما انتشر على نطاق أوسع.

أغلب الظن أنه لولا توقع هذا التعاون اليهودي أو وجوده على نطاق كبير لواجه النازيون المسؤولون عن عمليات القتل الجماعي مشاكل إدارية وتقنية ومادية خطيرة للغاية[1]. وكما ذكرت في الفصل الأول، قام قادة الجماعات اليهودية بمعظم المهام البيروقراطية التمهيدية، فأمدوا النازيين بكل السجلات، وأعدوا الملفات الخاصة بالضحايا المُستهدفين، وأشرفوا على مهام الإنتاج والتوزيع اللازمة لإبقاء الضحايا على قيد الحياة حتى يحين وقت حصادهم وتكون أفران الغاز جاهزة لاستقبالهم. ناهيك عن مراقبة الشعب الأسير، وتطبيق القوانين والنظام عليه حتى لا يفلت زمام الأمور من أيديهم، وتوفير السبل اللازمة بحيث تتم عملية الإبادة بحيث تتم بيُسر وسلام عبر تحديد المواد البشرية المستهدفة في كل مراحلة من مراحل الإبادة. أضف إلى ذلك نقل المواد البشرية المستهدفة إلى مواقع الإبادة بأقل ضجة ممكنة، علاوة على حشد الموارد المادية اللازمة لإتمام الإبادة على أكمل وجه. وبدون كل هذه المساعدات المهمة والمتنوعة لربما وقعت الهولوكوست على أي حال - ولكن باعتبارها إحدى حالات قهر الشعوب على يد غزاة دمويين بدافع الانتقام والكراهية. إن الهولوكوست معضلة جديدة تمامًا للمؤرخين وعلماء الاجتماع، إنها نافذة على العواقب التي جلبها النموذج الحديث القائم على الفعل العقلاني والذي يرتكز على السلطة الجديدة وآفاق القوة الحديثة الناتجة عن توظيف الأشياء في خدمة الأهداف فحسب. وإذا أردنا أن نفهم الهولوكوست، فإن الإطار المناسب للمرجعية والمقارنة هو الاستخدام «الطبيعي» للقوة في إدارة المجتمع الحديث، وليس التاريخ الدامي للعنف الهائل ذي النزعة الإبادية.

بوجه عام، لا تتضمن الإبادة التقليدية مثل هذا التعاون الواضح الذي أبداه ضحايا الجماعات اليهودية. ونادراً ما تهدف الإبادة «الطبيعية» إلى التخلص التام من جماعة بأكملها، فالهدف من العنف، إذا كان مُوجهًا ومُخططًا، هو تدمير الفئة المُستهدفة كفئة

---

(١) تناول عبد الوهاب المسيري (١٩٩٧) هذه القضية في فصل كامل بعنوان «التعاون بين أعضاء الجماعات اليهودية والنازيين»، لكنه يفترض أنه قد تورط في هذا التعاون أعضاء من الجماعات اليهودية من الصهاينة وغير الصهاينة، ويؤكد أن النازيين كانوا يحاولون قدر المستطاع أن يضموا العناصر الصهيونية أو اليهودية القومية التي كانت تؤمن بإخلاء أوروبا من اليهود والاهتمام بالهجرة لا بالمقاومة أو الثورة ضد النازية [المترجم].

متمسكة بالحياة وقادرة على أن تدافع عن نفسها وعن هُويتها، سواءً كانت هذه الفئة أمة أو قبيلة أو طائفة دينية. وعليه فإن الهدف من الإبادة الجماعية يتحقق في حالتين:

١- إذا كان حجم العنف ضخمًا جدًا بحيث يقوض إرادة الفئة المستهدفة ويروعها حتى تستسلم إلى القوة العليا، وتخضع لها، وتقبل النظام الذي تفرضه.

٢- إذا جرى تجريد الفئة المُستهدفة من كل الموارد التي تسمح باستمرار المقاومة. فإذا تحقق هذان الشرطان، يصبح الضحايا تحت قبضة جلاديهم، وربما يجري إستعباد الضحايا لفترات طويلة أو ربما يجدون مكانًا في النظام الجديد وفق الشروط التي يضعها المنتصرون. لكن في كلتا الحالتين، يتوقف مصير الضحايا على هوى المنتصرين، وأيًا كان اختيار الضحايا، فإنه يعود بالنفع على المنتصرين الذين يبسطون قوتهم ويعززونها وهم يستأصلون شأفة عدوهم.

تمتلك المقاومة منابع يجب تجفيفها حتى يكون العنف ضد الضحايا أكثر فاعلية، وأعني بذلك المنابع التي يُعتبر تدميرها أساس الإبادة الجماعية ومقياس فاعليتها. ومن بين أهم هذه المنابع النخب التقليدية داخل الفئة المستهدفة. لابد من «قطع رأس» الخصم حتى تفقد الفئة وحدتها وقدرتها على الحفاظ على هُويتها وكافة الوسائل الدفاعية بمجرد القضاء على قادتها ومراكز السلطة بها. فعندما تنهار البنية الداخلية للفئة المستهدفة، فإنها تتحول إلى مجموعة أفراد يمكن فيما بعد التعامل معهم واحدًا تلو الآخر وإخضاعهم للنظام الجديد الذي يديره الغزاة أو إعادة تجميعهم بالقوة كفئة مستعبدة ومنبوذة يحكمها مسؤولو النظام الجديد مباشرة. وهكذا يتضح أن النخب التقليدية داخل الجماعة المُستهدفة هي الهدف الرئيس للإبادة إذا كان الهدف النهائي هو التدمير الشامل لتلك الجماعة ككيان متماسك ومستقل. فالقوات الألمانية الغازية اتبعت رؤية هتلر لشرق أوروبا كمجال حيوي شاسع للعرق الألماني الصاعد، كما آمنت برؤيته لسكانه الأصليين عبيد المستقبل الذين يلبون احتياجات الأسياد الجدد، ولذا أخذت القوات الغازية في القضاء على كل أثر للنظام السياسي الأصلي أو الاستقلال الثقافي. لقد حاولوا تدمير كل عوامل القوة في الشعوب السلا?ية المهزومة، كما منعوا أي ظهور جديد للنخب القومية من خلال تفكيك كل المؤسسات التعليمية بإستثناء بعض المؤسسات البسيطة، وأيضًا من خلال حظر كافة المبادرات الثقافية المحلية بإستثناء

تلك التي تبث أفكاراً فاسدة. وبذلك استبعدت القوات الغازية فرصة استغلال تعاون الشعوب المُستعبَدة في تحقيق الرؤية الكبيرة التي كان يحلم بها هتلر، ربما باستثناء بعض خدمات العناصر الإجرامية الهامشية - هذا إن كانوا قد فكروا في مثل هذه الإمكانية من الأساس. لقد استهدف الغزاة النخب المحلية، وكانوا يعتمدون على مواردهم فقط، وكانوا مضطرين إلى اعتبار كل خدمات الشعوب المُستهدفة ضمن الخسائر لا المكاسب.

لم يكن استعباد اليهود من أهداف النازية أبداً. ، بل كانت النازية تهدف إلى التخلص النهائي من الفئة المستهدفة - أي تخليص العرق الألماني من اليهود تماماً حتى وإن لم تكن الإبادة الجماعية هي الغاية النهائية في بداية الأمر. فلم يستفد هتلر وتابعوه من الخدمات التي كان بوسع اليهود تقديمها، ولا حتى من أعمال السخرة، بل إن تحقيق الهدف النهائي - سواء عن طريق التهجير أو الطرد بالقوة أو الإبادة - جعل فكرة «**المعاملة الخاصة**» للنخب اليهودية غير ضرورية، فكان يجري عليهم ما يجري على اليهود أجمعين بلا تمييز أو استثناء. وربما كانت إحدى النتائج المتوقعة لهذه «المعاملة العامة الموحدة» هي بقاء بنية المجتمع اليهودي واستقلاليته وحكمه الذاتي لفترة طويلة بعد أن تعرضت عوامل البقاء المشابهة للهجوم المباشر في كافة الأراضي السلافية. هذا البقاء كان يعني في المقام الأول أن النخب التقليدية من اليهود كانوا قادرين على الاحتفاظ بزعامتهم الإدارية والروحية طوال الفترة الزمنية التي حدثت فيها الهولوكوست، بل وجرى تعزيز هذه الزعامة حتى أصبحت لا تُقاوم في ظل عزل اليهود وانعزالهم خلف أسوار الجيتو.

تنوعت طرق إعداد النخب اليهودية لدورها الجديد في المجالس اليهودية، بداية من إصرار النازيين على عقد انتخابات في بعض الأحياء اليهودية الكبيرة في الشرق وفي المجتمعات اليهودية العريقة في الغرب، وانتهاءً بتعيين القيادات اليهودية من بين مجموعة من كبراء اليهود المحتشدين في أسواق الأحياء اليهودية. واتضح حرص المراقبين النازيين في «**الأحياء اليهودية**» على تعزيز سلطة القادة اليهود، إذ كانوا في حاجة إلى سلطة «**المجالس اليهودية**» لضمان السيطرة على الجماعات اليهودية. ففي رسالته الشهيرة المهمة والعاجلة من برلين في الحادي والعشرين من سبتمبر عام ١٩٣٩، أكد راينهارت هايدريخ لكل القيادات الألمانية في المدن البولندية المُحتلة أن «**مجالس كُبراء اليهود وحكمائهم**»

(Councils of Jewish Elders) يجب أن تتألف «ممن تبقى من الشخصيات والحاخامات أصحاب النفوذ». ثم ذكر هايدريخ قائمة طويلة من المهام الضرورية التي ستكون تلك المجالس منوطة بها عند توليها مقاليد الأمور. وربما يذهب البعض إلى أن إصرار النازيين على تنفيذ كل شيء في الأحياء اليهودية بأيد يهودية ما هو إلا هدف من أهدافهم الخبيثة لجعل السلطة اليهودية تبدو الأكثر وضوحًا وإقناعًا. فقد جرى استثناء الشعب اليهودي تمامًا من تشريعات الهيئات الإدارية - تدريجيًا في ألمانيا، وفجأةً في الأراضي المحتلة - ثم أُلقي بهم دون أي تمهيد في أيدي قادتهم من رجال الدين والذين كانوا يتلقون الأوامر من هيئة ألمانية مستثناة هي الأخرى من بنية السلطة «الطبيعية» والأسس النظرية القانونية لهذا المزج العجيب بين الحكم الذاتي والعزلة في الأحياء اليهودية وضعها هيرمان إريش زايفرت عام ١٩٤٠:

الفرد اليهودي لا وجود له في نظر السلطات الألمانية في المنطقة المُحتلة. فمن حيث المبدأ، لا يوجد أية مفاوضات مع فرد يهودي، بل مع مجلس كبراء اليهود فقط. وبمساعدة هذا المجلس يستطيع اليهود تدبير شؤونهم الداخلية بأنفسهم بما في ذلك الأمور الدينية، لكن يجب عليهم تنفيذ كل مهام الإدارة الألمانية ومتطلباتها. وقد كان أعضاء المجلس في معظم الأحيان من أغنى الشخصيات وأبرزها، وكانوا يتولون مسؤولية تنفيذ هذه المهام بأنفسهم. لا شك أن المجلس هذا يذكرنا إلى حد ما بمجالس القهال اليهودية التقليدية (Kahals)[١] التي استغلتها السياسة الروسية القيصرية في التعامل مع اليهود، لكن مع اختلاف جوهري واحد، ألا وهو أن مجالس القهال كانت تكفل لليهود حقوقهم وتدافع عنها، أما مجلس الكبراء في الحكومة العامة فكان يقوم باستقبال المهام المطلوبة من اليهود ويوزعها. . . . فلا نقاش ولا جدال مع النظام الألماني[٢].

---

(١) «قهال» كلمة عبرية بمعنى «جماعة»، وهي تشير إلى الجماعة اليهودية ككل، كما تشير إلى الهيئة الإدارية أو المجلس الذي كان يدير شؤون التجمعات اليهودية المختلفة، وكانت مجالس القهال مستقلة الواحدة عن الأخرى في بداية الأمر، فكان لكل قهال قوانينه ومصالحه وامتيازاته التي يدافع عنها ضد القهالات الأخرى. ويرى عبد الوهاب المسيري أن القهال تعبير عن كون اليهود جماعات وظيفية وسيطة تضطلع بوظائف معينة (التجارة وجمع الضرائب والربا) يستخدمها الحاكم في استغلال جماعات الفلاحين وفي تحطيم القوى التجارية الصاعدة [المترجم].

(2) Hermann Erich Seifert, **Der Jude an der Ostgrenze** (Berlin: Eher, 1940), p. 82. Quoted after Max Weinreich, Hitler's Professors: The Part of Scholarship in Germany's Crimes against the Jewish People (New York: Yiddish Scientific Institute, 1946), p. 91.

استخدمت القيادات اليهودية قوة لا حدود لها مع الشعب الأسير، وهي نفسها كانت تحت قبضة منظومة إجرامية لا قيود عليها من الهيئات الدستورية للدولة. ومن ثم، لعبت النخب اليهودية دورًا وسيطًا ذا أهمية بالغة في السيطرة على اليهود، وهو أمر غير مألوف في الإبادة الجماعية، إذ تحقق إخضاع كامل لقطاع من السكان لإرادة طاغية بلا قيود، لا عن طريق التدمير، بل بتعزيز بنية الجماعة والدور الفعال الذي تلعبه النخب الأهلية.

والمفارقة العجيبة أن موقف اليهود خلال المراحل الأولى من عملية الحل النازي النهائي كان يشبه موقف أية جماعة مرؤوسة داخل نظام سلطة طبيعي لا موقف ضحايا يتعرضون للإبادة. لقد كان اليهود جزءاً من هذه الخطة الاجتماعية التي استهدفت القضاء عليهم، وكانت أعمالهم تشكل حلقة مهمة، وجزءًا لا يتجزأ من العملية كلها، وشرطًا أساسيًا لنجاحها. إن الإبادة الجماعية «العادية» يجري فيها تقسيم المشتركين بوضوح إلى قتلة وقتلى، ورد الفعل العقلاني الأوحد للطرف الثاني هو المقاومة، لكن الهولوكوست لم تكن بهذه البساطة. فالجماعات اليهودية أُقحمت في العملية كلها، بل وشاركت فيها، وأُسندت إليها المهام والأدوار، وكانت أمامها في ظاهر الأمر اختيارات. كما جاء تعاون اليهود مع عدوهم اللدود وقاتليهم وفق معايير عقلانية خاصة. وهكذا كان اليهود يعملون تحت سيطرة جلاديهم، ويسهلون مهمتهم، ويحفرون قبورهم بأنفسهم، مهتدين في ذلك بما يطلق عليه من وجهة عقلانية **«الرغبة في البقاء على قيد الحياة»**.

هذه المفارقة تعرض رؤية فريدة من نوعها للأسس العامة للقمع المُنظم إداريًا، إذ كانت الهولوكوست حالة متطرفة لظاهرة تبدو عادية وقلما تهدف إلى إبادة شاملة. وهذا التطرف ذاته هو الذي ألقى الضوء على سمات القمع البيروقراطي للمحرقة، وبدونه لما لاحظ أحد تلك السمات التي تعمل بها السلطة في المجتمع الحديث، لاسيما قدرة السلطة الحديثة العقلانية ذات التنظيم البيروقراطي على توجيه الأعمال والأفعال لتحقيق الأهداف المرجوة بشكل يتناقض تمامًا مع رغبات منفذي تلك الأعمال.

عزل الضحايا وصمت النخب الألمانية

هذه القدرة الحديثة ليست فطرية، واكتسابها يتطلب من البيروقراطية استيفاء كثير من الشروط بجانب شروطها الخاصة والتي تستوجب التنظيم الهرمي للأوامر والأسس المتبعة

في العمل المنظم. أولاً، لابد أن تكون البيروقراطية متخصصة وذات احتكار مطلق وقدرة فائقة في وظيفتها المتخصصة. هذا يعني أنه أيًا كانت مهمة البيروقراطية تجاه العناصر المُستهدفة فيجب عليها ألا تستهدف عناصر أخرى، ومن ثم لا تؤثر على جماعات أخرى. ثانيًا، لابد أن تظل العناصر المُستهدفة تحت مسؤولية هذه البيروقراطية المتخصصة فحسب. وهذا الشرط يَحول دون أي تدخل من الخارج فيما تفعله البيروقراطية، لاسيما أن الجماعات التي لا تتأثر بالأحداث قلما تسارع إلى مساعدة الجماعة المُستهدفة. فالمشاكل التي تواجهها الأطراف المختلفة ليست مشتركة، ولا تستدعي الاتحاد أو التعاون فيما بينها. وبذلك تدرك الفئة المُستهدفة تمامًا أن أية استغاثة بأية جهة أو هيئة غير البيروقراطية التي أُلقي بها تحت سُلطانها لن تجدي، بل وربما تُعتبر الاستغاثة خرقًا للقواعد التي تحددها البيروقراطية وحدها، وهذا الخرق ينطوي على عواقب أكثر خطورة من الرضوخ للبيروقراطية الحاكمة. وهكذا فإن هذين الشرطين يتركان الفئة المُستهدفة وحدها مع «بيروقراطيتها الخاصة» والتي أصبحت الآن المرجعية الأوحد لاتخاذ القرار. وهذا يعني أن البيروقراطية التي تتولى سياسة «مُوجهة» تحتكر القواعد التي تحدد سلوك ضحاياها، وهي من يستطيع تطويع كل دوافع الضحايا من أجل تنفيذ مهمتها. وقبل أن تلجأ السُلطة الإدارية النظامية إلى تعاون الفئة المُستهدفة، لابد أن يجري «عزل» هذه الفئة تمامًا، إما عن طريق نزعها من سياق الحياة اليومية واهتمامات الجماعات الأخرى، أو عن طريق العزل النفسي عبر التمييز العنصري المعلن والتأكيد على بروز الفئة المُستهدفة واختلافها.

وقد أوجز الحاخام يواكيم برنتس تجربة الجماعة «المعزولة» في خطاب له في إبريل عام ١٩٣٥، يقول برنتس: «الجيتو هو العالم. والخارج هو الجيتو. السوق، والشارع، والحانة، كل مكان هو الجيتو. ولكل شيء علامة، وعلامة الجيتو أنه بلا جيران. ربما لم يحدث هذا في العالم من قبل، ولا أحد يعلم إلى متى يمكن تحمل ذلك؛ الحياة بلا جيران . . . »[1] وفي عام ١٩٣٥، أدرك ضحايا الهولوكوست القادمون أنهم وحدهم، ولم يسعفهم تضامن الآخرين. فالمعاناة التي كانوا يعيشونها كانت معاناتهم وحدهم. أما من كانوا يعيشون بالقرب منهم بأجسادهم، فكانوا بعيدين عنهم كل البعد بأرواحهم، ولم

(1) Leo Kuper, **Genocide, Its Political Use in the Twentieth Century** (New Haven: Yale University Press, 1981), p. 127.

يشاركوهم مصيبتهم. وليس من السهل التعبير عن تجربة المعاناة. واليهود الذين تحدث الحاخام يواكيم نيابة عنهم كانوا يعلمون أن مسؤولي **«المكاتب اليهودية»** هم من كانوا يتحكمون وحدهم في قواعد اللعبة؛ فهم من كانوا يضعون القواعد ويغيرونها كما يحلو لهم، وهم من كانوا يحددون السباق والرهان. وعليه فإن أفعالهم هي الحقائق الملموسة الوحيدة التي يمكن رصدها. إن انسحاب العالم الخارجي قطع حدود **«الموقف»**، فلا يمكن تعريفه الآن إلا من خلال مصطلحات سُلطة الطغاة التي لا مناص منها؛ «فلم تكن التصفية الجسدية لليهود ملحوظة على الإطلاق لأن الألمان قد استبعدوا اليهود من قلوبهم وعقولهم منذ زمن بعيد»[1]. فبعد أن تحقق العزل الروحي أولاً، جرى تنفيذه في الواقع المادي عبر مختلف الوسائل.

أبرز هذه الوسائل الدعوة المباشرة إلى معاداة اليهود في العالم بأسره وإثارة مشاعر معاداة اليهود لدى من لا يدركون **«المشكلة اليهودية»** أو لا يكترثون بها. وقد أنجزت الدعاية النازية هذه المهمة بكل براعة ودون تكاليف أو مضيعة للوقت والجهد. فالتاريخ يزخر باتهامات تدَّعي أن اليهود أهل الرزائل الوراثية المقيتة والجرائم الشنيعة والمؤامرات الهدامة. والأهم أن زيادة حساسية الاعتناء بالنظافة في الحضارة الحديثة ظهر معها كثير من المخاوف المرضية من الآفات والبكتريا، وجاء هوس الإنسان الحديث بالحفاظ على بالصحة والوقاية الصحية ليتناغم مع هذه الحساسية، وجرى تصوير اليهودية العرقية على أنها مرض وبائي، وكأنها نسخة حديثة من تيفود ماري[2]. فالتعامل مع أي يهودي محفوف بالمخاطر، والآليات الاجتماعية النفسية التي ولَّدت الشعور بالاشمئزاز من منظر الجرح المندمل أو رائحة البول على سبيل المثال هي ذاتها التي ولَّدت النفور والاشمئزاز من وجود اليهود، وهذا ما بيَّنه نوربير إلياس ببراعة في بحثه عن سيرورة التهذيب الحضاري.

لكن تأثير معاداة اليهود كان له حدود. فقد أثبت كثير من الناس أن لديهم مناعة ضد دعوة الكراهية أو التفسير اللاعقلاني الذي روجت له الدعاية النازية وحاولت إقناع العالم

---

(1) Richard Griiberger, **A Social History of the Third Reich** (London: Weidenfeld & Nicholson, 1971), p. 466.

(٢) تعود هذه التسمية إلى ماري مالون (١٨٦٩ - ١٩٣٨)، كانت ماري مهاجرة أيرلندية تعمل طباخة بمدينة نيويورك بالولايات المتحدة، وثبت عام ١٩٠٧ أنها حامل لميكروب التيفود وناقل نشط له، وقد نشرت ماري هذا المرض بين المئات [المترجم].

به. صحيح أن كثيرين ارتضوا هذا التعريف الرسمي لليهودية العرقية، لكنهم رفضوا تطبيقه على كثير من اليهود الذين يعرفونهم معرفة جيدة. فلو كانت الدعاية المعادية لليهود هي الوسيلة الوحيدة المستخدمة في «عزل» اليهود من الحياة الاجتماعية، لباءت بالفشل على الأرجح، ولأسفرت - على أحس تقدير - عن تقسيم الشعب إلى جماعة من مُبغضي اليهود، وكتلة مفككة غير منظمة من غير المتؤاطين والمدافعين النشطين عن اليهود «المُستضعفين.» بالتأكيد لم يصل استبعاد اليهود من «قلوب» الألمان و«عقولهم» إلى درجة متطرفة تضمن التدمير الجسدي لليهود دون معارضة أو استياء.

يرتكز تأثير الدعاية المعادية لليهود إلى الاهتمام بتوجيه كل الإجراءات المعادية لليهود لخدمة الهدف النهائي، ولذا فإن كل فعل، حتى وإن لم يكن فعّال، كان يزيد من الهوة بين اليهود والآخرين. فمهما كانت بشاعة الأشياء التي كانت تحدث لليهود، فلم يكن لها تأثير ضار على الآخرين، ولذا لم تكن تهم أي أحد سوى اليهود أنفسهم. ونحن نعلم الآن من خلال الأدلة التاريخية كم الجهد الذي بذله المسؤولون النازيون وأفضل الخبراء من أجل صياغة تعريف مناسب لليهود - تعريف قانوني مقبول في ظاهر الأمر، لكن على نحو يبعث على السخرية في ظل العنف الوحشي المجرد من المباديء الأخلاقية. واقع الأمر أن البحث عن تعريف قانوني ومثالي كان أكثر من مجرد آثار باقية من ثقافة التشريع التي لم يستطع النازيون التخلص منها كُليةً، أو تعبيراً عن الولاء والتقدير للتراث الذي تمثله دولة القانون، وهو تراث لم يطوه النسيان تمامًا. كان إيجاد تعريف محدد ودقيق لليهود مسألة ضرورية من أجل طمأنة من كانوا يشهدون الاضطهاد بأن ما يرونه أو يعتقدونه لن يحدث لهم أبدًا، ومن ثم فإن مصالحهم ليست في خطر. وبذلك كانت الخطوة الأولى تتمثل في تحديد من هو اليهودي ومن ليس بيهودي، بحيث لا يوجد أي إبهام أو خلط أو لبس يؤدي إلى تفاسير متناقضة. ورغم غرابة قوانين نورمبرج المشينة وأهميتها الوظيفية الظاهرية، فقد أدت هذا الغرض على أكمل وجه[1]، فهي لم تترك شيئًا يجمع بين اليهود وغير اليهود، بل خلقت جماعة من الناس، ووضعت لهم معاملة خاصة تصل في نهاية المطاف إلى

(1) Hans Mommsen, **"Anti Jewish Politics and the Implications of the Holocaust"**, in The Challenge of the Third Reich: The Adam von Trotta Memorial Lectures, ed. Hedley Bull (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 122-8.

الإبادة. كما خلقت بضربة واحدة جماعة أكبر بكثير تتألف من مواطني دولة الرايخ الآمنين الشرفاء، أي الألمان أهل النقاء العرقي. وهذا الغرض تحقق بدرجات متفاوتة من النجاح عن طريق تمييز المتاجر اليهودية بعلامة معينة - تأكيدًا لأمن المتاجر الأخرى وسلامتها - أو عن طريق إجبار من تبقى من اليهود الألمان على وضع شارات صفراء على ثيابهم. وهكذا أصبحت «**المسألة اليهودية**» لا تعني الكثير للغالبية العُظمى من الألمان. وعندما انتقلت دولة الرايخ إلى الشرق، وحان وقت «**الإجلاء**» و«**إعادة التوطين**»، «لم يفكر معظم الناس على الأرجح فيما كان يحدث لليهود في الشرق، ولم يكترثوا كثيراً بذلك. كان اليهود بعيدين عن العين والبال. . . لقد بُني الطريق إلى أوشفيتس من الكراهية، لكنه رُصف باللامبالاة»(1).

كان عزل اليهود مصحوبًا بصمت رهيب من جانب النخب الألمانية، وأعني بالنخب كل كانوا يستطيعون - نظريًا - أن يرفعوا أصواتهم ضد الكارثة الوشيكة ويمنعون وقوعها. وقد يكون السبب وراء هذا الصمت هو التعاطف العام مع الخطة الرئيسة التي كانت تستهدف التخلص من أمة وثقافة غريبة ومنبوذة لأسباب عدة. بيد أن ذلك ليس السبب الوحيد، وربما لم يكن الأكثر أهمية. إن سيطرة النازيين على سُلطة الدولة لم تغير قواعد السلوك المهني القائمة قبل فجر العصر الحديث على الحياد الأخلاقي للعقل ومنطق العقلانية، فلم تتأثر بالعوامل التي لا علاقة لها بالنجاح التقني في أداء المهمة. فالجامعات الألمانية كانت مثل كل الجامعات في الدول الحديثة، إذ غرست النموذج العلمي كنشاط منفصل عن القيمة (value-free)، وصبت اهتمامها على خدمة «**مصالح المعرفة**»، وتجاهلت أية مصالح أخرى قد تتصادم مع المصالح العلمية. وإذا أخذنا كل ذلك في الاعتبار، فلن نستغرب صمت النخب الالمانية وتعاون المؤسسات العلمية الألمانية في تنفيذ المهام النازية. ويؤكد الباحث الأمريكي فرانكلين ليتل أنه كلما قلّ استغرابنا وذهولنا، كلما زاد القلق من هذا الصمت وهذا التعاون. يقول فرانكلين:

أزمة المصداقية التي تمر بها الجامعات الحديثة تكمن في أن معسكرات الموت لم يُخطط لبنائها، ولم يبنها، مجموعة من الأميين والجهلاء والرعاع، بل كانت، مثل صانعيها،

(1) Ian Kershaw, **Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich** (Oxford: Clarendon Press, 1983), pp. 359, 364, 372.

نتاجًا لما كان على مدى أجيال عديدة أحد أفضل أنظمة الجامعات في العالم . . . فخريجو تلك الجامعات يعملون دون أي صراع داخلي لصالح دولة تشيلي الديموقراطية أو تشيلي الفاشية، لصالح اليونان العسكرية أو الجمهورية، لصالح أسبانيا فرانكو أو الجمهورية، لصالح روسيا، أو الصين أو لصالح الكويتيين أو الإسرائيليين أو أمريكا أو انجلترا أو إندونسيا أو باكستان . . . وهذا يوجز بكل صراحة الدور التاريخي للفنيين المُدرَبين ممن «تعلموا» مهارات اللامبالاة الأخلاقية والدينية التي تغرسها الجامعة الحديثة . . .

ويستنكر الأمريكي فرانكلين ليتل أزمة المصداقية هذه، ويوضح أنه على مدار سنوات عديدة كان من الأسهل في بلده التحدث عن عُنف النازية وإساءة استخدام العلوم أكثر من الحديث عن الخدمات التي كانت تقدمها الجامعات الأمريكية إلى شركات مثل «دو كيميكال أو مينياپوليس أو هاني ويل أو بوينج إيركرافت . . . أو إلى «أي تي تي» في إعادة تأسيس الفاشية في تشيلي[١].

لم تهتم النخب العلمية الألمانية وأبرز رموزها، بل والنخب الفكرية بشكل أعم، بأي شيء سوى الحفاظ على التزامها بالعلم وصوت العقل. هذه المهمة لم تتضمن الاهتمام بالمعنى الأخلاقي للأنشطة العلمية. ففي عام ١٩٣٣، رأى ألان بيرشين أن نوابغ العلماء في ألمانيا مثل پلانك وزومرفيلد وهايزينبرج أو فون لاوا قد «لزموا الصمت، وتعاملوا بهدوء مع الحكومة، خاصة في أمور العزل والتهجير، وكان كل ما يشغل بالهم هو الحفاظ على استقلاليتهم المهنية بتجنب المواجهة والأمل في مواصلة حياة مُنظمة ومستقرة»[٢]. كلهم كانوا يريدون الدفاع عن مصالحهم، وقد تحقَّق مرادهم بمجرد أن أبدوا استعدادهم لغض الطرف عن بعض الأمور البسيطة. وكان تجديد العهد مع النازيين أمرًا سهلاً بمجرد عودة «الحياة المنظمة» بعد شهر عسل مع النازية إلى وضع لا يختلف كثيراً عما كان يعيشه هؤلاء الأساتذة من قبل. لم يجد هؤلاء العلماء غضاضة في ذلك، فلم يحدث شيء سوى

(1) Franklin H. Littell, '**The Credibility Crisis of the Modern University**', in The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide, ed. Henry Friedlander & Lythel Milton (Millwood, NY: Kraus International Publications, 1980), pp. 274, 277, 272.

(2) Alan Beyerchen, '**The Physical Sciences**', in The Holocaust: Ideology, Bureacracy, and Genocide, pp. 158-9.

اختفاء بعض زملائهم السابقين وظهور تحية جديدة عند دخول الفصول التي تكتظ بطلاب يرتدون الزي النازي الرسمي. لقد أسدى هؤلاء العلماء للنازيين خدمات مهمة وجليلة، وفي المقابل حصلوا على دعم مادي لكل المشروعات العلمية الطموحة المذهلة. ففي سبيل مشروعاتهم، كانوا مستعدين لدفع أي ثمن، حتى أن هايزنبرج ذهب إلى هاينرش هيملر ليتأكد أنه سيُسمح له هو وزملاؤه - ما عدا من اختفوا - أن يفعلوا ما يشاؤون، فأبلغه هيملر أن هناك فرق بين النتائج العلمية والموقف السياسي لعلماء الطبيعة. هذا بالطبع أسعد هايزنبرج كثيراً: أليس هذا ما تتدرب على فعله منذ البداية؟ «وهكذا سكت هايزنبرج عن الحق، وأيد القضية النازية بقوة، خاصة في الخارج. وأثناء الاعتداءات، كان هايزنبرج يرأس أحد الفريقين المشاركين في تصميم المتفجرات الذرية، فهو حيوان أدمن العلم، وما دفعه إلى ذلك سوى الرغبة في أن «يرى المجهول» ويحقق النجاح»[١].

يقول يواكيم فيست: «إن قصة ضياع قوة العلماء والمفكرين هي قصة الرضوخ الطوعي، ولو ظهرت مقاومة، لكانت مجرد مقاومة للرغبة في الانتحار»[٢]. ويبدو أن العلماء الذين انبهروا بالنظام النازي «للحياة المنظمة» قد وجدوا أسبابًا قليلة للانتحار، وأسبابًا أكثر للاستسلام بإرادتهم، بل وبحماس شديد أحيانًا.

والسمة المميزة لهذا الاستسلام هي صعوبة تحديد بدايته، بل والاستحالة الفعلية للتنبؤ بنهايته المحتملة. ففي ليلة الزجاج المحطم، هرعت زوجة البروفيسور والمستشرق الشهير بول كاهله إلى مساعدة صديقتها اليهودية التي كانت تزيل حطام متجرها. هذا السلوك عرَّض زوجها البروفيسور للمقاطعة، ويبدو أن الرجل تأثر بمواقف إنسانية رحيمة أخرى حينذاك فاضطر إلى الاستقالة من منصبه بالجامعة:

كانت هذه الأيام بمثابة فترة النقاهة التي قام فيها ثلاثة أشخاص - من خارج الدائرة الاجتماعية والمهنية للبروفيسور - بزيارته تحت ستار ظلام الليل. كما تلقى البروفيسور

(1) Leon Poliakoff, **The History of Antisemitism** (Oxford: Oxford University Press, 1985), vol. IV.

(2) Joachim, C. Fest, **The Face of the Third Reich, trans**. Michael Bullock (Harmondsworth: Penguin Books, 1985), p. 394.

اتصالاً من العالم الخارجي عندما وصله خطاب من بعض زملائه يعبرون فيه عن أسفهم أنه خسر خروجًا مشرفًا من الجامعة بسبب افتقار زوجته للسليقة والكياسة الفطرية[١].

وثمة نقطة مهمة لابد من الإشارة إليها. صحيح أن المعاناة تكون شديدة في بداية الاستسلام، لكنها تتحول من شعور بالخزي إلى شعور بالفخر. فالمستسلمون يصبحون شركاءً في الجريمة، ويتعاملون بسهولة مع تأنيب الضمير الناجم عن هذا التواطؤ. فمن استاؤوا من الدعوة النازية لمعاداة اليهود، ولزموا الصمت «**من أجل الحفاظ على ما هو أهم فحسب**»، وجدوا أنفسهم بعد سنوات قلائل يحتفلون بالنظافة المباركة للجامعات والنقاء المبارك للعلوم الألمانية، بل و«اشتدت معاداتهم العقلانية لليهود كلما ازداد اضطهاد النازيين لليهود. وتفسير ذلك واضح، وإن كان محبطًا، فعندما يعرف الناس ولو بأنصاف عقولهم أن هناك ظلمًا بيِّنًا يقع، وأنهم لا يملكون الشجاعة والنبل للاعتراض، فإنهم يلقون باللوم تلقائيًا على الضحايا كأبسط وسيلة لعدم تأنيب الضمير»[٢].

أصبحت عزلة يهود ألمانيا، بشكل أو بآخر، عزلة تامة، عالم بلا جيران، ومصير لا علاقة له ببقية الألمان. الطرف الآخر الأوحد داخل العالم اليهودي هو السلطة النازية، بل جرى اختزال اليهود في هذا العالم إلى مجرد أدوات لتنفيذ الأعمال التي كان الطغاة النازيون يفرضونها ويرونها مفيدة. وقد فكر اليهود بعقلانية، واضطروا إلى التأقلم مع ردود أفعال النازيين المتوقعة. وبهذه العقلانية أيضًا افترضوا وجود ارتباط منطقي بين الأفعال وردود الأفعال، فلابد أن تكون الأفعال الصادرة عنهم معقولة وسديدة عن غيرها. هذه العقلانية جعلت اليهود يتصرفون وفق القواعد التي وضعها السجانون البيروقراطيون، لاسيما تحقيق الجودة وأعلى المكاسب بأقل التكاليف. ولما كان النازيون يحتكرون وضع قواعد اللعبة، فقد استطاعوا توظيف عقلانية اليهود من أجل تحقيق أهدافهم الخاصة. استطاع النازيون إحكام اللعبة بحيث تأتي كل خطوة عقلانية يتخذها اليهود لتزيد من الطين بلة إلى أن يُلقوا بأيديهم إلى التهلكة.

---

(1) Richard Grunberger, **A Social History of the Third Reich**, p. 313.

(2) Norman Cohen, **Warrant for Genocide** (London: Eyre & Spottiswoode, 1967), p. 268.

لعبة إنقاذ ما يمكن إنقاذه

اللعبة التي وجد اليهود أنفسهم فيها كانت لعبة الموت والبقاء، ومن ثم كانت تصرفاتهم العقلانية تهدف فقط إلى الهرب من التدمير أو تخفيف حدته. عندئذ جرى اختزال عالم القيم إلى قيمة واحدة فقط، ألا وهي البقاء على قيد الحياة. كل هذا واضح لنا الآن، لكنه لم يكن واضحًا للضحايا آنذاك، ولم يكن واضحًا في المراحل الأولية من «**الطريق المتعرج إلى أوشفيتس**» ونحن نعلم أن النازيين وقادتهم لم يبدؤوا حربهم ضد اليهود بتصور واضح لنتيجتها النهائية. فالحرب بدأت بهدف بسيط تمثل في عزل اليهود عن العرق الألماني، وعلى المدى البعيد إخلاء ألمانيا من اليهود. وبفضل جهود النظام البيروقراطي، أصبح تدمير اليهود «**حلاً عقلانيًا**» وممكنًا من الناحية التقنية. حتى عندما أصدر هتلر قراره المشؤوم بالتخلص من يهود روسيا، وفتح بذلك آفاقًا جديدة وخيارات لم تكن متوقعة من قبل أمام «الخبراء اليهود» المتحمسين لأداء الأعمال الموكلة إليهم، كان الالتزام بالكتمان بشأن طبيعة الحل النهائي جزءًا مهمًا ومسألة ضرورية في الخطة النازية. فكان يُطلق على عملية نقل الضحايا إلى أفران الغاز «**إعادة التوطين**»، واختفت حقيقة معسكرات الإبادة خلف فكرة مبهمة تسمى «الشرق». وعندما طلب المتحدثون الرسميون باسم الجيتو من قادة فرق الإس إس التأكد من صحة الشائعات القوية عن المذابح الوشيكة، كان الألمان ينكرون هذه الحقيقة تمامًا، وظلت في طي الكتمان حتى اللحظة الأخيرة بالمعنى الحرفي للكلمة. والجريمة الوحيدة التي كانت تستوجب توقيع عقوبة الموت في التو واللحظة كانت تتمثل في قيام أفراد الوحدة الخاصة من اليهود القائمين على صيانة أفران الغاز والمحارق بإخبار الزائرين الجدد المترجلين من عربات الماشية أن هذا البناء الذي يرونه ليس أحد الأماكن العامة للاستحمام. بالطبع لم يكن الغرض من توقيع هذه العقوبة تهدئة روع الضحايا وتفريج كربتهم، بل دفعهم إلى دخول أفران الغاز بإرادتهم ودون أية مقاومة.

كان أمام الضحايا خلال كل مراحل الهولوكوست خيار واحد، بل لم يوجد اختيار أمامهم على الإطلاق، إذ أصبح الاختيار بلا أهمية بعد القرار السريّ بالإبادة. لم يكن لدى الضحايا القدرة على الاختيار بين وضع جيد وآخر سيىء، لكن على الأقل كان بإمكانهم الاختيار بين أهون الضررين. الأهم هو أنهم كانوا يستطيعون تجنب بعض

الضربات عن طريق تأكيد حقهم في معاملة استثنائية أو خاصة. بمعنى آخر، كان لا يزال لديهم ما يمكن إنقاذه. واستغل النازيون ذلك عندما أصبحت تصرفات ضحاياهم متوقعة، ولم يجدوا صعوبة في التعامل معها، بل والتحكم فيها. لقد أجبر النازيون ضحاياهم على التصرف «بعقلانية» بعدما أقنعوهم بأنه مازال هناك ما يمكن إنقاذه، وأن السبيل إلى ذلك واضح كل الوضوح. وبذلك أقنع الضحايا أنفسهم أن معاملة الجماعة كلها ليست واحدة، وأن الأفراد لابد وأن يكونوا مختلفين، وأن كل معاملة تتوقف على مميزات الفرد. وهكذا بدأ الضحايا يعتقدون أن تصرفاتهم مهمة ويتوقف عليها الكثير، وأن مصيرهم سيتحدد ولو على نحو جزئي بما يفعلونه.

إن مجرد وجود جماعات متفاوفة في الاستمتاع بالحقوق والحرمان منها وفق قواعد بيروقراطية أفرز محاولات مسعورة في سبيل الحصول على حق «**إعادة التصنيف**»، بمعنى إثبات أن شخص ما «يستحق» الانتماء إلى جماعة أفضل. وظهرت هذه المحاولات بوضوح تام في حالة «**الأجناس المختلطة**» أو «**الميشلينجه**» (Mischlinge) -«**عرق ثالث**» ابتدعه التشريع الألماني، وأُقحم بشكل غريب بين جماعة «**اليهود الأشقَّاء**» وأبناء الشعب العضوي الألماني الأطهار. «هذه الممارسات القائمة على التفرقة والتمييز أفرزت ضغوطًا كبيرة من أجل ضمان معاملة استثنائية لكل من الزملاء والرؤساء والأصدقاء والأقارب. وفي عام ١٩٣٥، أدى هذا الوضع إلى اتخاذ قرار بإعادة تصنيف الميشلينجه في فئة أعلى. . . وعُرف هذا القرار باسم «الانعتاق» (Befreiung). وزادت حدة الضغوط لأن الناس كانوا يعلمون أن محاولاتهم ليست بلا جدوى بالضرورة، وأن الأصل والنسب والدم أمور يمكن يتخلصوا من قبضتها، بل وأن يلغوها تمامًا. فبوسع الفرد أن ينعتق «بحق» بمجرد أن يثبت جدارته، لاسيما بعد أن قررت المحكمة العليا في ألمانيا أن «السلوك وحده ليس كافيًا، وأن الموقف الذي يحمله السلوك هو الفيصل». ويستطيع الفرد أيضًا أن يحصل على شهادة الانعتاق كهدية في عيد رأس السنة الميلادية بعد أن يضعها رسول خاص تحت شجرة عيد الميلاد، مثلما حدث مع المسؤول النازي ليو كيلي والذي كان يشغل منصب وكيل وزارة في الحقبة النازية - وكان من الميشلينجه أيضًا - ولعب دورًا فعالاً في القضاء على اليهود»[1].

---

(1) Raul Hilberg, **The Destruction of the European Jews** (New York: Holmes Meier, 1985), vol. I, pp. 78-9, 76.

وهذا وضع شيطاني لأن المعتقدات التي فرضها والأفعال التي حث عليها أعطت شرعية لخطة الإبادة النازية، بل وجعلتها مقبولة للجميع، بما في ذلك الضحايا أنفسهم. فقد ارتضى الضحايا ومن كانوا يحاولون مساعدتهم فرضيات تلك الخطة بينما كان من أُعفوا من الإعدام أو من أُجل إعدامهم في هذه الخطة العامة يحاربون في سبيل أهداف تافهة.

هذا الوضع انطوى على كارثة أخلاقية لأن كل من كان يطلب «الاستثناء» في حالته الفردية كان يعترف بالقاعدة العامة. لكن هذه الكارثة لم يستوعبها «الرجال الطيبون» من اليهود والأغيار عندما شغلوا أنفسهم بإنقاذ كل هذه «**الحالات الخاصة**» التي يمكن أن تنطبق عليها معاملة خاصة، حتى أنه بعد نهاية الحرب، جاء رودولف كاستنر [أحد زعماء اليهود المجريين والذي كان يتفاوض مع النازيين بشأن إعفاء بعض رجاله من معسكرات الموت]، وأخذ يفتخر بنجاحه في إنقاذ «**اليهود المتميزين**»، وهي فئة ابتدعها النازيون رسميًا عام ١٩٤٢، وأصبح من المعروف أن اليهودي المتميز له حق في البقاء على قيد الحياة أكثر من حق اليهودي العادي(١).

اكتسبت هذه القاعدة العامة سلطة قوية بسبب التكالب على الإعفاءات والاستثناءات، وترسخت في نهاية المطاف بسبب توظيفها كتخويل للمطالبة بامتيازات فردية. ووجدت هذه القاعدة العامة تربة خصبة في كل مراحل الهولوكوست، لاسيما في حالة يهود ألمانيا. فقد ظهر في ألمانيا معاملة خاصة لليهود الذين حاربوا مع ألمانيا في الحرب العظمى وأصيبوا في المعركة، إذ مُنحوا الأوسمة على شجاعتهم، ولم يخضعوا طويلاً للقيود التي كانت تُطبق على إخوانهم الأقل حظًا ومكانة. قاعدة الكرم والسخاء هذه أخذت الأضواء بعيدًا عن القاعدة الرئيسة المهيمنة التي أفرزت المعاملة الكريمة كاستثناء. فكل من كان يجد في القاعدة فرصة له، كان بإمكانه أن يطالب بالاستثناء، ولكن بشرط قبول الفرضية التي أجازت كل من القاعدة العامة والاستثناءات، أي القبول بأن اليهود «العاديين» واليهود «في حد ذاتهم» لا يستحقون الحقوق الطبيعية التي تمنحها الجنسية الألمانية. إن الطلبات وخطابات التزكية التي لا تعد ولا تحصى، والتدخل من أجل مساعدة الشخصيات البارزة والأصدقاء أو زملاء العمل، والبحث الدؤوب عن المستندات والشهادات المطلوبة، كل

(1) Hannah Arendt, **Eichmann in Jerusalem** (New York: Viking Press, 1964), p. 132.

هذه الأمور ساهمت بقدر كبير في قبول الأوضاع الجديدة التي نشأت عن التشريعات المعادية لليهود. وقد بذل الشرفاء من غير اليهود أو الأغيار قصارى جهدهم من أجل الحصول على امتيازات لمن يعرفونهم ويحبونهم أو يحترمونهم من اليهود، مؤكدين في خطاباتهم للهيئات المختصة أن فلانًا بعينه لا يستحق معاملة قاسية لأنه يقدم خدمة فريدة للأمة الألمانية. كما انشغل رجال الكنيسة بالدفاع عن اليهود المُتحولين- المسيحيين من أصل يهودي. وارتضى الناس القاعدة العامة التي تقول بإن اليهودي لابد أن يكون يهوديًا من نوع خاص حتى يمكنه تجنب التمييز والاضطهاد، أو على الأقل تأقلم الناس مع هذه القاعدة.

وما أكثر الأشخاص والجماعات التي آمنت بتفردها وبأحقيتها في معاملة أفضل. والمثال الصارخ على ذلك هو التمييز الشامل والمشين بين اليهود «**المعترف بهم قانونًا**» واليهود «**المهاجرين**» في المناطق المحتلة في غرب أوروبا. هذا التمييز سبقه عداء متأصل أظهرته الجماعات اليهودية المعترف بها قانونًا والمندمجة جزئيًا في المجتمع المضيف تجاه إخوانهم الجهلاء والرعاع ومتحدثي اليديشية من شرق أوروبا. فقد رأوا أن تطفلهم المزعج يشكل تهديدًا لمكانتهم المرموقة التي وصلوا إليها بعد عناء طويل، فلم تمانع العائلات اليهودية الثرية والعريقة في بريطانيا دفع ثمن عودة حشود اليهود الفقراء والجهلاء الذين فروا من المذابح الروسية. وفي ألمانيا، راود اليهود الذين كانوا «**ألمانًا أكثر من الألمان**» الأمل بأن «يتخلصوا من الكراهية الموجهة ضدهم من خلال توجيهها ضد إخوانهم من الفقراء والمهاجرين الذين لم يندمجوا في المجتمع»[1]. كما أن موقف التعالي والازدراء تجاه يهود الشتتل (shtet)[2] منع قادة الجماعات اليهودية في الغرب من القبول بوجود يهود الشرق في حياتهم، فمصيرهم غير مشترك، وبالتالي لا توجد استراتيجية موحدة بين تاريخين وحضارتين مختلفتين تمام الاختلاف! وعندما أذاعت هيئة الإذاعة البريطانية في جميع أرجاء هولندا أنباء الإبادة الجماعية في بولندا، استبعد رئيس المجلس اليهودي ديفيد كوهين تمامًا وجود أية علاقة لهذه الأنباء بمستقبل يهود هولندا:

(1) Arent, **Eichmann in Jerusalem**, p. 118.

(٢) «شتتل» كلمة يديشية تعني «مدينة»، والشتتل تجمع سكاني استوطن فيه اليهود، وارتبط هذا النوع من المستوطنات بالإقطاع البولندي في أوكرانيا. ويري عبد الوهاب المسيري أن اليهود كانوا يشكلون في الشتتل جماعات وظيفية وسيطة تحمي مصالح النبلاء وتقوم بوظائف محددة نيابة عنهم [المترجم].

معاملة الألمان يهود بولندا بوحشية لا تعني على الإطلاق إمكانية معاملة يهود هولندا بهذه الطريقة؛ أولاً لأن الألمان طالما احتقروا يهود بولندا، وثانيًا لأن الألمان في هولندا، على العكس من بولندا، لابد وأن يضعوا الرأي العام في الحسبان(١).

هذه الرؤية المتفائلة لم تكن مجرد وهم أو خيال له تبعات انتحارية. فغالبًا ما تحدد الرؤى الشاملة للعالم أفعال الجماعات، وقد تسببت أفعال الجماعات اليهودية النخبوية في تضاؤل الأمل بوجود رد فعل يهودي موحد ضد السياسة النازية، بل وسهلت أفعالهم عملية «**التدمير على مراحل**». وربما شعر المتحدثون الرسميون باسم الجماعات اليهودية النخبوية بالتعاطف مع اليهود المهاجرين وهم يُحشدون ويُحاصرون ويُنفون أمام أعينهم، لكنهم ناشدوا أعضاء الجماعات اليهودية بأن يلزموا الصمت ويحجموا عن المقاومة من أجل «**أهداف أسمى**». وقد كشفت دراسة چاك أدلر أن استراتيچية يهود فرنسا في سبتمبر عام ١٩٤٠ ظهرت كرد فعل على ممارسات التمييز التي فرضتها القوات الألمانية المحتلة، وأنها شددت على ترتيب الأولويات، «وكانت الأولوية الأولى التي سعت هذه الاستراتيچية لتحقيقها هي ضمان بقاء الجماعات اليهودية الفرنسية، وليس اليهود الأجانب.» هذه الاستراتيچية تفترض أن «**اليهود المهاجرين مغرم وعائق**» أمام بقاء اليهود الفرنسيين، بل إن المؤسسة اليهودية وافقت على قرار حكومة ڤيشي بأن ثمن الحفاظ على حياة اليهود الفرنسيين هو تسليم اليهود المهاجرين إلى الألمان، «فلا شك أن الجماعات اليهودية الفرنسية وافقت حكومة ڤيشي الرأى بأن هؤلاء اليهود الأجانب غير مرغوب فيهم اجتماعيًا وسياسيًا»(٢).

إن رفض التضامن مع اليهود المهاجرين باسم المحافظة على مصالح الأفراد أو الجماعات كان يعني دائمًا، ولو بشكل غير مباشر، قبول القاعدة العامة التي تقول بإنه ليس كل من ينتمي إلى الجماعة المُستهدفة يستحق الحياة، وأن التفرقة في المعاملة يجب أن تكون وفق معايير «موضوعية». ولم يقتصر رفض التضامن على العلاقات الداخلية بين الجماعات،

---

(1) Lucjan Dobroszycki, '**Jewish Elites under German Rule**', in The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide, p. 223.

(2) Jacques Adler, **The Jews of Paris and the Final Solution** (Oxford: Oxford University Press, 1987), p. 223-4.

إذ كان التمييز في المعاملة داخل كل جماعة غاية يحارب الأفراد في سبيل تحقيقها، وكانت المجالس اليهودية تلعب دور السماسرة في إجراء صفقات البقاء على قيد الحياة. وبسبب انشغال ضحايا المستقبل باستراتيجية «إنقاذ ما يمكن إنقاذه»، فقد نسوا تمامًا، ولو بشكل مؤقت، المصير المروع الوشيك، وهذا النسيان أعطى النازيين فرصة تحقيق أهدافهم بأقل التكاليف وبدون مشاكل كبيرة. يقول هيلبرج:

نجح الألمان في ترحيل اليهود على مراحل لأن من لم يأت دورهم من أعضاء الجماعات اليهودية كانوا يعتقدون أنه من الضروري التضحية بالقليل من إخوانهم اليهود من أجل إنقاذ الكثيرين. هذه الظاهرة النفسية يمكن تتبعها بين الجماعات اليهودية في ڤيينا والتي أبرمت «اتفاقية» ترحيل مع البوليس السري الألماني (الجستابو)، وكان هناك «تفاهم» بأن ست فئات من اليهود لن يتم ترحيلهم من ڤيينا. وكانت هذه الظاهرة واضحة أيضًا عندما دافع يهود جيتو وارسو عن التعاون مع النازيين وأحجموا عن المقاومة على أساس أن الألمان كانوا سيُرحِّلون ستين ألف يهودي لا مئات الآلاف. وبإمكاننا تتبُّع ظاهرة تقسيم الجماعات اليهودية إلى شطرين في سالونيكا، إذ تعاونت القيادة اليهودية مع وكالات الترحيل الألمانية التي وعدتها بأن تُرحل فقط العناصر «الشيوعية» المعدمة، وبأن تترك «الطبقة الوسطى» لحالها. هذا المنطق الحسابي المشؤوم اتبعته قادة الجماعات اليهودية في جيتو ڤيلنا حيث تباهى رئيس المجلس اليهودي ياكوب جنز أنه «بمئات من الضحايا أنقذ الآلاف، وبالآلاف أنقذ عشرات الآلاف»(1).

كانت الحياة اليومية في ظل الاضطهاد لها بنية محددة تتفاوت فيها فرص البقاء، وهذه الفرص كان يمكن التحكم فيها واستغلالها بسهولة لأن موارد الأفراد والجماعات كان يمكن توظيفها لتحويل الظلم العام إلى مصلحة خاصة. تقول هلن فاين:

لم يكن خطر الموت الجماعي متوقعًا لأن التنظيم الاجتماعي للاقتصاد السياسي في الجيتو خلق فرصًا متفاوتة للموت كل يوم، واعتمدت فرصة بقاء شخص ما على وضعه في النظام الطبقي، وهو نظام أفرزته الندرة المفتعلة للموارد والإرهاب السياسي، فكان يُبذل العطاء لمن هم أكثر قدرة على مساعدة النازيين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة . . . وقد

(1) Hilberg, **The Destruction of the European Jews**, vol. III, p. 1042.

أخفى التنظيم الاجتماعي في الجيتو صورة العدو الحقيقي بتوجيه الغضب الذي كان يستهدف النازيين الغزاة نحو المجلس اليهودي وترسيخ الاعتقاد بأن هذه الحرب حرب الجميع ضد الجميع لا حرب النازيين ضد اليهود[1].

إن النزعة الفردية في وضع استراتيچيات البقاء أدت إلى انقسام عام في الأدوار والمواقف، وكان ذلك محل ترحيب من النازيين. كما أدت هذه النزعة إلى بذل أعضاء الجماعات اليهودية جهوداً مضنية من أجل تحسين صورتهم في أعين الطغاة - بأشكال متعددة على حساب الضحايا. أما شحنات القلق والعداء التي كانت تتولد عبر مراحل الاضطهاد فكان يجري تفريغها في المجالس اليهودية، ولكن المجالس اليهودية استطاعت في كل مرحلة من مراحل التدمير أن تعتمد على مجموعة معينة من الأنصار ممن استفادوا من تغير الأوضاع والسياسات، وأعلنوا تأييدهم بكل سرور للمسؤولين البائسين، وأعطوا شرعية وسلطة لسياسات المجالس اليهودية. وفي كل مرحلة من مراحل التدمير - ما عدا المرحلة الأخيرة - كان هناك أفراد وجماعات تحرص على إنقاذ ما يمكن إنقاذه، وعلى الدفاع عما يمكن الدفاع عنه، واستثناء ما يمكن استثنائه، وهكذا تم التعاون ولو بشكل غير مباشر بين الضحية والجلاد.

العقلانية الفردية في خدمة التدمير الجماعي

لم يترك الظلم النازي الوحشي مساحة كافية للمناورة، فكل الخيارات التي تدرب الناس عليها وتعلموا أن يختاروا من بينها في الظروف العادية جرى استبعادها من اللعبة. لقد خلق النازيون ظروفًا استثنائية تجعل السلوك بطبيعته استثنائيًا، لكنه استثنائي فقط في ظاهره وعواقبه الملموسة لا في مباديء الاختيار أو الدوافع وراءه. ومعظم الناس في طريقهم إلى نهاياتهم لم يكونوا في معظم الأوقات دون اختيار، وأينما وُجد الاختيار، وُجدت فرصة للتعامل معه بعقلانية، ومعظم الناس تصرفوا بعقلانية مع الاختيارات المتاحة. وعندما كان النازيون يسيطرون تمامًا على كل وسائل الإكراه، اكتشفوا أن العقلانية تعني التعاون، وأن كل تصرف قام به اليهود لخدمة مصالحهم كان يُقرب النازيين أنفسهم من تحقيق هدف الإبادة بنجاح.

---

(1) Helen Fein, **Accounting for Genocide**, New York Free Press 1979, p. 319.

بيد أن التعاون فكرة غامضة ومطاطية للغاية، وربما يكون من الظلم اعتبار الإحجام عن التمرد واتباع النظام القائم تعاونًا. فكل مسؤوليات المجالس اليهودية التي نصت عليها رسالة راينهارد هايدريخ المهمة والعاجلة كانت تتعلق بالخدمات التي اضطر القادة اليهود تقديمها للسلطات الألمانية، ولم يهتم هايدريخ بالوظائف الأخرى التي ربما رأت المجالس اليهودية أنها مهمة أو ضرورية. ويبدو أن هايدريخ كان يظن أن هذه الوظائف كانت ستتولاها المجالس اليهودية دون أن يُطلب منها ذلك وفق التعامل العقلاني مع احتياجات مجتمع متكدس في مساحة ضيقة ومضطر إلى تأمين التعايش وسبل البقاء على قيد الحياة. وبذلك لا يوجد أفضل المجالس اليهودية إذا كان بوسعها أن تسدي هذه الخدمات دون أن يطلب منها ذلك. وبالفعل لم تكن المجالس اليهودية بحاجة إلى تعليمات ألمانية حتى تهتم بالمتطلبات الدينية والتعليمية والثقافية والاقتصادية، بل قبلت المجالس اليهودية، طوعًا أو كرهًا، بمكانة أدنى في هرم الإدارة الألمانية، وكانت مهمتها تعاونًا بشكل أو بآخر، إذ كانت الأداة التي أزاحت كل مشاكل حياة اليهود اليومية من طريق الألمان. وهكذا لعبت السلطات اليهودية، رغم شدة ظلم النظام القمعي، دورًا لا يختلف كثيرًا عن دور قيادات الأقليات المُضطهَدة في استمرار الظلم، إنها لا تختلف اختلافًا جوهريًا عن أنظمة الحكم الذاتي اليهودية، لاسيما في بولندا وبعض الأجزاء من شرق أوروبا، بل لا يوجد اختلاف بينها وبين الاستقلال الذي حظيت به مجالس القهال اليهودية الحديثة المنتخبة (kehila).

في بداية الاحتلال الألماني وقبل أن تصبح المجالس اليهودية حلقة وصل رسمية في تنظيم الإدارة الألمانية، أخذ كبراء مجالس القهال على عاتقهم مسؤولية تمثيل المصالح اليهودية من خلال التوصل إلى طريقة أو أسلوب عمل يخدم مصلحة اليهود في التعايش مع السلطات الجديدة. لقد حاولوا استخدام الطرق القديمة المعروفة مثل كتابة الالتماسات والتظلمات وتوصيل أصواتهم للمسؤولين والتفاوض معهم وعرض الرشوة عليهم. كما أنهم لم يُعارضوا القرار الألماني بحجز اليهود داخل الجيتو، بل رأوا في عزل اليهود عن بقية الناس حماية من الظلم والاعتداءات، وكان هذا العزل محل ترحيب بينهم لأنه يعزز الحكم الذاتي اليهودي والحفاظ على نظام الحياة وسط أجواء متوترة. فالحبس داخل الجيتو كان يبدو وكأنه يخدم المصالح اليهودية - في ظل هذه الظروف - بل وكان قبول هذا الحبس تصرفًا عقلانيًا في نظر من وضعوا المصالح اليهودية في قلوبهم.

في الوقت نفسه، كان قبول مجالس القهال بضرب السياج على الجيتو من مصلحة النازيين. فعلى المدى الطويل، كشف الجيتو عن دوره المهم كأداة للاعتقال، وهو الخطوة الجوهرية الأولى في طريق الترحيل والتدمير. وكان الجيتو يعني كذلك أن ضابط ألماني واحد يمكنه التحكم في عشرات الآلاف من اليهود - بمساعدة اليهود أنفسهم ممن قدموا عمالة يدوية ومكتبية وبنية تحتية تقوم عليها الحياة اليومية والهيئات المسؤولة عن تطبيق القانون والحفاظ على النظام. وهكذا فإن الحكم الذاتي اليهودي كان يعني من وجهة موضوعية التعاون مع النازية. وأخذ هذا التعاون داخل المجالس اليهودية في الازدياد على حساب كل الوظائف الأخرى. وكل القرارات العقلانية التي جرى اتخاذها بالأمس باسم الحفاظ على المصالح اليهودية جعلت اتخاذ القرار العقلاني أكثر صعوبة اليوم، وغداً ستصبح الاختيارات العقلانية مستحيلة.

أكدت دراسة أشعياء ترانك أن المجالس اليهودية خاضت صراعًا مريراً وبائسًا من أجل الوصول إلى حلول عقلانية لمشاكل عويصة وخطيرة. فليست جريمتهم أنهم وجدوا أنفسهم في مواجهة قوة ألمانية عليا وفي لحظة جاءت فيها الآلة البيروقراطية لتلغي كافة القواعد الأخلاقية في حربها ضد اليهود. لم يكن هناك خيارات لا تخدم الأهداف الألمانية، وكانت الآلة البيروقراطية الألمانية في خدمة هدف يستعصي فهمه في اللاعقلانية التي يتسم بها: إبادة اليهود عن بكرة أبيهم، الكبار والصغار، العاجزين والأصحاء، من لهم نفع اقتصادي ومن لهم ضرر. لم يكن أمام اليهود أية طريقة يُرضون بها البيروقراطية الألمانية التدميرية، ولم يكن بوسعهم أن يُثْبِتوا أن لهم فائدة أو أن وجودهم مرغوب فيه أو على الأقل يمكن تحمله. بمعنى آخر، خسر اليهود الحرب قبل أن تبدأ حتى وإن كانت هناك في كل مرحلة من مراحل الحرب قرارات تُتخذ، وخطوات تُتبع، وأهداف تتحقق بعقلانية. كل يوم كانت هناك حاجة إلى التصرف بعقلانية. ولما كان الهدف النهائي من الهولوكوست هو كسر كل الحسابات العقلانية، كان لابد أن يُبنى نجاح هذا الهدف على التصرفات العقلانية للضحايا. وقبل وقوع الهولوكوست بفترة طويلة، ذكرت رواية القلعة التي كتبها كافكا كيف أن «ك»، مساح الأراضي سيىء الحظ، قد مر بالتجربة نفسها، وكيف فشل في مقاومته ضد القلعة وحيداً لا لأنه تصرف بدون عقلانية، بل لأنه تصرف بعقلانية في تعامله مع قوة اعتقد أنها ستتصرف بعقلانية مقابل تصرفاته العقلانية، لكن ذلك لم يحدث.

وإحدى أهم القصص المؤثرة في التاريخ الدموي للجيتو تتعلق بحملة تسمى «**الخلاص عبر العمل**»، وهي حملة قامت بها المجالس اليهودية في عدد من الأحياء اليهودية الكبرى في شرق أوروبا. ففي فترة ما قبل الحرب، اتهمت فرق معادية لليهود في شرق أوروبا الجماعات اليهودية بالطفيلية الاقتصادية، التجار منهم والوسطاء، فكلهم بلا فائدة، وسيكون المجتمع أفضل حالاً بدونهم. وعندما وضع الغزاة الألمان إمكانية الاستغناء عن اليهود في برنامجهم المُعلن، كان من المنطقي أن يدفع ذلك الجماعات اليهودية إلى تقديم دليل ملموس على نفعها. وكانت الظروف مواتية تمامًا لهذه الاستراتيچية، إذ كان الألمان بفضل مواردهم التي ازدادت بشدة أثناء الحرب يرحبون بأية فائدة اقتصادية أو قوة إنتاجية يستطيعون الاعتماد عليها. ويصعب اتهام مردخاي خاييم رومكوفسكي، رئيس المجلس اليهودي في جيتو وودج وأكثر التابعين إيمانًا بالعقيدة الصناعية، بأنه تصرف بلا عقلانية حيال الخطر الألماني. فقد احتقر اللاعقلانية الألمانية الدموية وانبهر بعقلانيتهم العملية أو بامتلاكهم للمباديء والقيم التي تحرك عالمًا تحكمه الكفاءة والفاعلية. لكن من الصعب أيضًا تخيل ماذا كان من الممكن أن يفعل رومكوفسكي غير ذلك حتى وإن كان يعلم خطأه، إنه اضطر إلى أن يتصرف كما لو أن الخصوم سيتصرفون بعقلانية، ولم يكن هناك إمكانية لتحديد التصرف إلا من خلال هذا الافتراض. ففي وادي العُمْيَان، يصبح الأعْورُ ملكًا، وفي عالم البيروقراطية العقلانية الحديثة، يُصبح المُغامر اللاعقلاني ديكتاتورًا.

تصرف رومكوفسكي بالطريقة العقلانية الوحيدة المتاحة أمامه حتى وإن كان مخادعًا أو خائنًا. «وفي مناسبات عدة، أخذ رومكوفسكي يكرر في كل خطبه التي ألقاها قبل وأثناء عمليات «**إعادة التوطين**» أن وجود الجيتو يتوقف كليًا على العمل الذي يعود بالنفع على الألمان، ويجب على يهود الجيتو ألا ينسوا هذه الحقيقة مهما كانت بشاعة الظروف إذا أرادوا البقاء على قيد الحياة»[1]. فلا عجب أن رومكوفسكي رئيس المجلس اليهودي في جيتو وودج، وإفرايم باراش رئيس المجلس اليهودي في جيتو بياليستوك، وياكوب جنز رئيس المجلس اليهودي في جيتو ڤيلنا، وآخرين، جميعهم كانوا يتحدثون بإيمان شديد في غالب الأمر عن مدى تأثير عملهم الدؤوب على ميول سادتهم الألمان. ويبدو أنهم اعتقدوا أو أجبروا أنفسهم على الاعتقاد بأنه بمجرد أن يُحقق اليهود القدرة الإنتاجية المطلوبة والنفع

(1) Helen Fein, **Accounting for Genocide**, New York Free Press 1979, p. 319.

المطلوب ستغير الهيئات والإدارات الألمانية سياسات الترحيل والقتل العشوائي. لقد لعبوا دوراً لا يستهان به في الحرب الألمانية، وكانوا يسعون إلى تأجيل الهزيمة الأخيرة على يد القوة الطاغية المخيفة التي كانت عازمة على تدميرهم. فقبل أن يعج الطريق المتعرج إلى أوشفيتس بالمشاكل، بُنيت جسور كثيرة على نهر الكواي بأيد يهودية ماهرة.

هذ الأمر أعجب الموظفين البيروقراطيين الألمان الأقل التزاماً بالفكر الأيديولوجي، وكان ذلك بالطبع لأسباب برجماتية بحتة. ويبدو أنه لم يخطر ببالهم أن اليهود بشر لهم مكان دائم في نظام الأشياء، لكنهم آمنوا بأن استغلال قوة اليهود في الصناعة سيحقق مكاسب اقتصادية وعسكرية تفوق التخلص من هذه القوة العمالية النظامية المتفانية. وهناك دليل على أن بعض القادة العسكريين في الشرق كانوا يسعون إلى تأجيل عمليات القتل عندما اكتشفوا أن اليهود هم الحرَفيون الذين يمتلكون مهارات تساعد على استمرار آلة الحرب في مهامها. وكانت محاولاتهم اليائسة من أجل الدفاع عن أعمال السُّخْرَة ضد أسلحة القوات الخاصة يتم التصدي لها فور اكتشافها من قبل الهيئات العليا التي كانت ترى أن الاعتبارات العقلانية مقبولة إذا اقتربت فقط من الهدف اللاعقلاني المتمثل في الإبادة الشاملة. ولم يترك قرار وزارة الأراضي الشرقية المحتلة مجالاً للنقاش: «من حيث المبدأ، لا توجد عوامل اقتصادية توضع في الاعتبار في حل المسألة اليهودية. وإذا ظهرت أية مشاكل مستقبلاً، يتم الاستعانة بفرق الإس إس العليا وقائد الشرطة»[(1)]. وعموماً، لا يبدو أن العمالة «النافعة» التي قدمها المجلس اليهودي قد أنقذت أحداً على الإطلاق، لكنها أطالت بالتأكيد من عمر البعض. أما الإطراء الذي أغدقه مردخاي رومكوفسكي وإفرايم باراش على العمال اليهود المهرة ممن «يتعذر استبدالهم»، فلم يغير الحقيقة المُرة التي تقول إن هؤلاء العمال يهود. حتى وإن كان اليهود هم من يحركون آلة الحرب الألمانية، فهم في المقام الأول يهود، وعمالة «نافعة» في المقام الثاني، في الغالب الأعم بعد فوات الأوان.

جاء الاختبار الحقيقي للعقلانية عندما وُظفت المجالس اليهودية لتكون مسؤولة عن «**إعادة التوطين**». فبعد أن حشد النازيون كل قواهم لمواجهة الضغط الروسي المتصاعد،

(1) Trunk, **Judenrat**, p. 407.

كان من الصعب أن يحققوا فكرة الحل النهائي بالاعتماد على رجالهم المرتدين الزي الرسمي. في هذا الوقت، أدرك النازيون أنهم في حاجة للعمالة اليهودية، فتم توظيف المجالس اليهودية كي تكون مسؤولة عن كل الأعمال التي تتطلبها عملية الإعداد للإبادة. كان عليهم أن يقدموا قوائم بأسماء سكان الجيتو الذين سيتم ترحيلهم، وكان عليهم أن يقوموا باختيارهم أولاً، ثم ينقلونهم إلى العربات. وفي حالة المقاومة أو الاختباء، كان على الشرطة اليهودية أن تجد المتمردين وتجبرهم بالقوة على الامتثال للأوامر. ولم يفعل النازيون أي شيء سوى المراقبة الموضوعية عن بُعد.

فإذا كان اليهود سيُقتلون جملة واحدة وبضربة واحدة، لكان الاختيار أو عدم وجود اختيار واضحًا ومفهومًا للجميع، ولكانت الدعوة إلى المقاومة العامة، وإن كانت تعطي أملاً ضعيفًا، هي رد الفعل الواضح - ولكان «**السير كالأغنام إلى المذبح**» هو البديل الوحيد. لكن الألمان رأوا أن الوضوح كان سيزيد من تكاليف العملية إلى حد كبير، وكان سيصَعِّب عليهم استغلال عقلانية ضحاياهم في حفر قبورهم بأنفسهم. ببساطة لم يكن تعاون الضحايا أمرًا ممكنًا دون ذلك. فقد كان استغلال عقلانية الضحايا حلاً أكثر عقلانية، لذا كان الألمان يتجنبون الترحيلات الشاملة كلما أمكن، محبذين فكرة الترحيل على مراحل.

كان الألمان في المدن التي شهدت الإبادة على مراحل يطمئنون اليهود بعد كل «عملية» أنها ستكون الأخيرة . . . وتعمد الألمان كل هذا الخداع والغش خلال عملية الحل النهائي من أجل التهدئة من روع اليهود المذعورين، والحيلولة دون انقلابهم، وإرباكهم تمامًا بحيث لا يعلمون شيئًا عن حقيقة «إعادة التوطين» حتى اللحظة الأخيرة. وكان النزوع الفطري إلى حماية الذات هو ما جعل اليهود يستبعدون فكرة التدمير الوشيك ويتعلقون بأية بارقة أمل، وكان ذلك يصب في مصلحة الجلادين[1].

سرعان ما تحولت بعض المدن الصغيرة في المناطق الغربية من الاتحاد السوفييتي إلى جحيم على أيدي الغزاة الألمان دون حاجة إلى حيل عسكرية معقدة. اتبع الجنود تعليمات هتلر، ولذا لم تكن حربهم ضد الاتحاد السوفييتي مثل أي حرب أخرى - ففي هذه الحرب

(1) Trunk, **Judenrat**, p. 407.

كان كل شيء مسموح به، ولم توجد أية قواعد تُتبع. كانت القوات المسلحة الألمانية، لاسيما قوات المهام الخاصة، تتصرف كما لو كانت القاعدة الوحيدة المتبعة هي «**اقتل ما استطعت إلى ذلك سبيلاً**». فكان اليهود يُساقون إلى أقرب غابة أو واد ويُقتلون هناك بالمدافع الرشاشة. لم يكن هناك نقص في المساعدة الأوكرانية وحماسها، ولم تهن الجنود المرتزقة «**في الحرب التي ليست كأية حرب أخرى**». ولم يهتم الجنود بإنشاء مجالس يهودية أو تعيين شرطة يهودية - بخلاف ما فعلوا في الأراضي البولندية من قبل - إلا في بعض الأماكن المكتظة باليهود أو عندما كانت هناك حاجة ماسة للحرفيين اليهود. فأينما كانت الجيتوات، كانت هناك حاجة لتعاون اليهود في حفر قبورهم بأنفسهم، ودائمًا كان يتحقق ذلك.

أدركت المجالس اليهودية في مرحلة مبكرة إلى حد ما الهدف الحقيقي وراء «الاختيارات» التي أُمرت بالقيام بها، أو على الأقل استطاعت أن تدرك هذا الهدف، رغم أنها بذلت قصارى جهدها ألا تدركه. وأعلنت قلة قليلة من أعضاء المجالس رفضها الصريح بأن يتعاونوا، والبعض انتحروا، وآخرون ركبوا طوعًا شاحنات الترحيلات المتوجهة إلى معسكرات الموت بعد أن خدعوا الألمان الذين كانوا لا يزالون في حاجة لبقاء أعضاء المجالس اليهودية على قيد الحياة. أما الغالبية العظمى فتأقلمت مع «**العمليات الأخيرة**»، ولم يكونوا في حاجة إلى تقديم تفسير عقلاني لتصرفاتهم. كان التراث اليهودي يمنع التفاوض من أجل بقاء البعض على قيد الحياة على حساب آخرين[(١)]، ولذا كانت

---

(١) يقول موسى بن ميمون (١١٣٥- ١٢٠٤م): «لو أن الوثنيين خيروا اليهود وقالوا: أعطونا واحدًا منكم وسنقتله وإلا سنقتلكم جميعًا، فعليهم أن يختاروا أن يموتوا جميعًا ولا أن تزهق روح يهودي». ويتضح هذا المبدأ أيضًا في «أصول التوراة» و«فصول من الآباء» (Pirkei avot) كما تروي القصة التالية: «جاء رجل إلى الملك رابع (Reba) وقال له إن حاكم مدينتي أمرني بأن أقتل فلانًا، وإذا رفضت سيقتلني. فقال له رابع «فلتُقتل ولا تَقتل؛ أتعتقد أن دمك أكثر حمرة من دمه؟ ربما دمه هو أكثر حمرة من دمك.» وثمة قصة أخرى في التلمود اليروشلمي تقول: «كان نفر من اليهود على سفر، والتقى بهم جماعة من الأغيار وقالوا لهم أعطونا واحدًا منكم نقتله وإلا سنقتلكم جميعًا، وكان على اليهود أن يُقتلوا جميعًا ولا أن يتخلوا عن روح من بني إسرائيل».
وفي حالة اختيار الأعداء لشخص بعينه للعقاب تنقسم الآراء، لكن حتى في هذه الحالة يشير التلمود اليروشلمي إلى التصرف في ضوء هذه القصة (تروموت: ٨- ١٠): «صدر أمر بالقبض على الحاخام أُله بار كوشف، فهرب واستجار الحاخام يشوع بن لاوي فأجاره، فأتت قوات الشرطة، وحاصرت المدينة، وقالت «إذا لم تسلمه لنا، سندمر المدينة». فذهب يشوع إلى أُله بار كوشف، وأقنعه بأن يسلم نفسه، وكان إيليا يظهر=

التبريرات تُستمد من التراث الشعبي الحديث وعصر العقلانية، وكان يتم تغليفها بمفردات التكنولوچيا الحديثة. كانت لُعبة الأرقام هي بالطبع الأكثر نفعًا: فحياة الكثرة أفضل من حياة القلة، وقتل القليل أقل بشاعة من قتل الكثير. كانت عبارة **«كنا نضحي بالبعض لإنقاذ الكثيرين»** أكثر العبارات المتواترة ضمن الاعتذاريات المسجلة لرؤساء المجالس اليهودية. وهذا انقلاب عجيب في التفكير، وفيه يُصبح الاستسلام إلى الموت دفاعًا أخلاقيًا ونبيلاً عن الحياة: «**نحن لا نقرر من سيموت، نحن نقرر فقط من سيعيش.**» لم يكن كافيًا لعب دور الإله، بل أراد كثير من رؤساء المجالس اليهودية أن تُخلد أسماؤهم كآلهة تجزل العطاء وتوفر الحماية. فعندما سيق بآلاف من كبار السن والمرضى والأطفال إلى الموت، قال رومكوفسكي في الرابع من سبتمبر عام ١٩٤٢: «لم يكن همنا كم سنفقد، بل كم سننقذ»[1]. وآخرون جمّلوا أنفسهم بصور مجازية من عالم الطب الحديث وارتدوا قمصان جراحين ينقذون الحياة: «**يضطر الجراح إلى بتر أحد الأطراف لإنقاذ الجسد**» أو «إذا اضطر الجراح أن يبتر ذراع مسموم لينقذ حياة شخص، فعليه أن يفعل ذلك.»

كل ما ذكرناه، وكل أحكام القتل تلك، كانت بمثابة إنجازات صنعها العقل الحديث العقلاني بالتعاون مع القلب اليهودي الدافيء. ويبقى سؤال واحد يعذب حتى هؤلاء المتورطين أصحاب الكم الأكبر في الاعتذاريات: إذا كان بتر الأطراف أمر حتمي، هل عليّ أن أكون الجراح الذي يقوم بالعملية؟ وإذا كان لابد أن يفنى البعض من أجل بقاء الآخرين، من أنا لأقرر من سيُضحَى به ومن أجل من؟

هذه الأسئلة عذبت العديد من أعضاء المجالس والرؤساء، حتى هؤلاء - ولاسيما هؤلاء - الذين لم يرفضوا تقديم خدماتهم للنازيين، ولم يرغبوا في الهروب عن طريق الانتحار. ففي الوقت الذي اشتهر فيه رحيل آدم تشرنياكوف رئيس المجلس اليهودي في وارسو بأنه رحيل مُشرف، ظلت قائمة المنتحرين طويلة، وكان يصعب حصر العدد الهائل لأعضاء المجالس اليهودية الذين رسموا خطًا أحمر لا تسمح لهم أخلاقهم بعبوره. وها

= ليشوع من حين لآخر، لكن منذ هذه اللحظة لم يظهر له ثانية، فصام يشوع أيام عديدة حتى ظهر له إيليا أخيرًا وسأله: «هل عليّ أن أظهر إلى الوشاه؟». أجاب يشوع «أنا طبقت القانون»، فأردف إيليا قائلاً: «وهل القانون للقديسين؟» (المؤلف).

(1) Trunk, **Judenrat**, p. 423.

هي بعض الأمثلة العشوائية. جاء الدكتور بيرجمان رئيس المجلس اليهودي في روفنو وأخبر الألمان قبل انتحاره أنه لن يستطيع أن يُرسل سوى نفسه وأسرته للترحيل أو ما يسمى **«إعادة التوطين»**. كما أن موتل تشايكين رئيس المجلس اليهودي في كوساڤا رفض بازدراء شديد عرض مأمور المدينة إنقاذ حياته. أما ديڤيد ليبرمان رئيس المجلس اليهودي في لوكو، فقد أتي بنقود من عملية رشوة باءت بالفشل، وأخذ يمزقها ويلقي بها في وجه المُشرف الألماني وهو يصيح **«ها هو ثمن رحلتنا أيها المُستبد اللعين!»** وقد قُتل ديڤيد ليبرمان على الفور. وعندما طلب النازيون إلى أعضاء المجلس اليهودي في معسكر اعتقال بياروزا كارتوزكا أن يختاروا مجموعة من اليهود من أجل «العمل في روسيا،» انتحروا جميعًا في اجتماع انعقد في الأول من سبتمبر لعام ١٩٤٢.

أما من بقوا على قيد الحياة بسبب جبنهم أو شجاعتهم، فكانوا في أمس الحاجة إلى إجابة أو عذر أو مبرر أو حجة عقلانية أخلاقية. كانوا دائمًا يختارون الحجة العقلانية، فهي الأكثر قبولاً وإقناعًا. وبعد كل «عملية»، كان المسؤولون أمثال ياكوب جنز ورومكوفسكي يشعرون بضرورة عقد لقاءات عامة مع سجناء الجيتو الباقين حتى يوضحوا لهم الأسباب التي دعتهم إلى اتخاذ قرار بأن **«يفعلوا ما فعلوه بأنفسهم»** - في حالة ياكوب جنز، كان «ما فعله بنفسه» يشير إلى إرسال ٤٠٠ من شيوخ جيتو أوشميانا وأطفاله إلى موقع الإعدام وقتلهم بأيدي الشرطة اليهودية. كان الجمهور المذهول يشاهد عرضًا للفكر العقلاني وحساب الأعداد: **«إذا تركنا المهمة للألمان سيموت عدد أكبر بكثير»**، وكان هذا الحساب العقلاني يظهر على المستوى الشخصي: «إذا رفضت أن أتولى قيادة الأمور، سيضع الألمان في مكاني شخصًا أكثر قسوة وفسادًا وستكون العواقب غير مأمونة بالمرة.» وهكذا يتحول «المكسب» المحسوب بعقلانية إلى واجب أخلاقي. «نعم، إنه واجبي أن ألوث يداي»، هكذا قال ياكوب جنز، القائد الذي نصب نفسه إلهًا على يهود جيتو ڤيلنا والقاتل الذي مات معتقدًا أنه المخلِّص.

استمرت استراتيجية «إنقاذ ما يمكن إنقاذه» حتى دُفن آخر يهودي في خندق من خنادق أوكرانيا أو صعد مع دخان إحدى مداخن معسكر تربلينكا. هذه الاستراتيجية نفذها رجال مسلحون بالتفكير المنطقي ومدربون على فن التفكير العقلاني. وكانت هذه الاستراتيجية

ذاتها احتفالاً بالعقلانية أو انتصاراً حاسماً لها. كان يوجد دائماً شخص أو شيء يمكن إنقاذه، لذلك كان يوجد دائماً مجال للتصرف بعقلانية. واختار أعضاء المجالس اليهودية الذين كانوا يفكرون بمنطق وعقلانية أن يقوموا بوظيفة القتلة، وكان منطقهم وعقلانيتهم جزءاً من خطة القتلة. فكان يُقال دائماً إن فرق القتل قليلة أو أن أسلحة القتل لم تكن متوفرة دائماً، لكن المنطق والعقلانية كانا موجودين دائماً، ومن ثم فإن التعاون الفعَّال كان موجوداً دائماً، وعلى أهبة الاستعداد، وفي انتظار اللحظة التي يملأ فيها الفراغ، وكأن الحكمة القديمة تكشف عن دلالتها الحديثة: «**إذا أراد الله أن يهلك عبداً، سلط عليه عقله**».

إننا نعلم الآن أن استراتيچية «إنقاذ ما يمكن إنقاذه» والمفترض أنها تتسم بالعقلانية لم تسعف الضحايا، لكنها لم تكن استراتيچية الضحايا في المقام الأول، بل كانت ملحقاً أو امتداداً لاستراتيچية التدمير التي كانت قوات الإبادة تخطط لها وتشرف عليها. أما من اعتنقوا استراتيچية «إنقاذ ما يمكن إنقاذه» فقد كان مصيرهم كضحايا أمراً مقضيًا منذ البداية، ومن حددوا الضحايا اختلقوا مواقف يمكن فيها إنقاذ أي شيء من أجل البقاء، وهكذا انشغل الضحايا بحساب «تكاليف البقاء» «وتقليل الضرر،» و«تجنب الخسارة.» في هذا الموقف، تصبح عقلانية الضحايا سلاح قاتليهم، ومن ثم تكون عقلانية المحكومين سلاح الحكام.

عقلانية حماية الذات من الهلاك

اعتمد نجاح النازيين على دفع ضحاياهم إلى التصرف وفق حسابات عقلانية حتى يحققوا مرادهم؛ بمعنى أن نجاحهم اعتمد على تمكين أعضاء الجماعات اليهودية أو بعضهم على الأقل من التصرف بعقلانية في وضع لاعقلاني على الإطلاق. هذا النجاح اعتمد بدوره على محو الظروف الطبيعية من السياق الكلي، وتقسيم العملية إلى مراحل تؤدي في نهاية الأمر إلى هلاك الجماعة المستهدفة، بحيث يبدو عند إمعان النظر في كل مرحلة على حدة أنها تسمح باختيار واحد تحدده المعايير العقلانية من أجل البقاء. وبذلك فكل الأفعال التي تؤدي في نهاية المطاف إلى الحل النازي النهائي كانت عقلانية من وجهة نظر منفذي الهولوكوست، وكان معظمها عقلانيًا من وجهة نظر الضحايا أيضاً.

اقتضى كل ذلك أن يبدو الأمر في ظاهره كما لو كان البقاء الانتقائي مهمة مرغوبة في

معظم الأوقات، ومن ثم كان التصرف الذي يمليه الاهتمام بحماية الذات من الهلاك أمراً عقلانيًا ومنطقيًا. وبمجرد أن يتم اختيار حماية الذات كمرجعية نهائية للفعل، يأخذ ثمنها في الارتفاع تدريجيًا، ولكن بلا هوادة، حتى يُضيِّع الإنسان قيمة كل الاعتبارات الأخرى، وينتهك كل القواعد الأخلاقية والدينية، وينبذ كافة المبادئ والمثل. قال رودولف كاستنر آسفًا: «في بداية الأمر، طلب النازيون من المجالس اليهودية استباحة أشياء مادية يمكن تعويضها مثل الممتلكات الشخصية والنقود والوحدات السكنية، ثم طلبوا استباحة حرية الأشخاص، وفي النهاية طلب النازيون استباحة حياة البشر»(١). وهكذا تم استغلال عدم الاكتراث الأخلاقي الكامن في مبادئ العقلانية أقصى استغلال. وهنا تنشط الموهبة التي يمتلكها دائمًا رجال الأفعال المدربون على تحقيق المكسب العقلاني، بعد أن ظلت هذه الموهبة خاملة طويلاً دون اختبارات حقيقية، وهنا أيضًا تظهر عقلانية حماية الذات من الهلاك على أنها عدو الواجب الأخلاقي.

لقد أصدر المسؤول النازي الألماني عن مدينة زوكولي يوم عيد الفصح عام ١٩٤٢ أوامره للمجلس اليهودي المحلي بأن يرسل كل الرجال الأصحاء والأشداء في المدينة، وعندما أعلن رئيس المجلس اليهودي فشل جهوده،

استشاط المسؤول غضبًا وضربه على رأسه ووجهه، ثم أخرج ساعة جيبه بانفعال شديد وقال: «إن لم تأتوني بهم هنا خلال نصف ساعة سيموت كل أعضاء المجلس اليهودي رميًا بالرصاص!» وقد تسبب هذا التهديد في حدوث صدمة جديدة؛ إذ تغير رجال المجلس فجأة، وهرعوا جميعًا برفقة مساعديهم ومعاونيهم إلى طرقات الشتتل اليهودي، وأخذوا ينتقلون من بيت إلى بيت، ويسحبون الجميع إلى الخارج، كبيراً كان أو صغيراً. لم يستطع أحد أن يوقفهم. ثم جعلوا كل من سحبوهم إلى الخارج يصطفون في صفوف، وإذا اختبأ أحد «المتمارضين»، تتعالى الأصوات، وتحذر الجميع بأن كبير الشياطين أسموديوس سيعدم المجلس اليهودي بأكمله! في غضون خمسة عشر دقيقة، كان الشارع يعج باليهود في طابور طويل مزدوج(٢).

---

(1) Trunk, **Judenrat**, p. xxxii.

(2) **Jewish Responses to Nazi Persecution: Collective and Individual Behaviour in Extremis** (New York: Stein & Day, 1979), pp. 75-6.

تكررت هذه المشاهد باستمرار وعلى نحو مخيف في كافة الأرجاء الأوروبية الشاسعة الخاضعة للحكم النازي. وكان أعضاء المجالس اليهودية ورجال الشرطة يواجهون اختياراً بسيطًا، فإما أن يموتوا هم أو أن يموت الآخرون. واختار العديد منهم أن يؤجلوا موتهم وموت أقاربهم وأصدقائهم. فكان لعب دور الإله أسهل من خلال تقديم الأثرة والمصلحة الشخصية على كافة الاعتبارات الأخرى.

من المستحيل أن نعرف كم ممن اختاروا «**أن يلوثوا أيديهم**» كانوا يطمحون في البقاء. إن خيار الحياة والموت يضع غريزة حماية الذات في الاختبار الأصعب. فمن الظلم الحكم على سلوك الإنسان في مثل هذه الظروف وفق مقاييس تتعلق بقرارات أقل مصيرية في ظروف الحياة الطبيعية، حيث تحتد الصراعات بين الأثرة والإيثار، لكن الصراعات ليست نهائية ولا تتطلب قرارات نهائية. كما أن معظم الصراعات الطبيعية تأتي فرادى في محيط لا يضطر فيه معظم الناس إلى اتخاذ قرارات متشابهة من حيث قوتها الأخلاقية - ومن ثم تظل المعايير الأخلاقية شديدة الوضوح. هذا المحيط الطبيعي دُمر تمامًا داخل الجيتو، وأُلغيت كل الالتزامات الأخلاقية التي تتجاوز الأثرة خلال مراحل الجحيم. هذا الإجراء اتبعته كل الإدارات البيروقراطية، ووصل إلى أبشع صوره، وكشف عن ماهيته بوضوح، إذ كان يهدف إلى تحقيق الامتثال التام للظروف وتعطيل كل الضغوط الأخرى، بما في ذلك الضغوط الأخلاقية. وقد تحقق تعاون الضحايا وفق خطة الطغاة بسهولة بسبب الفساد الأخلاقي للضحايا، إذ تيقن واضعو الخطة أن سكان الجيتو سيتحولون بمرور الوقت إلى شركاء في القتل من خلال مواجهتهم بخيارات في اختبارات ينجو منها «الأفضل» بأيد ملوثة، وهذا التورط سيزيد من البرود الأخلاقي واللامبالاة حتى ينتهي الحال بدمار وفناء كل المعوقات التي تقف في طريق غريزة حماية الذات.

بعد نهاية الحرب مباشرة، ظهر ماريك إدلمان، أحد القادة والثائرين القلائل في وارسو ممن بقوا على قيد الحياة، وسجل ذكرياته عن «**مجتمع الجيتو**»:

العزل التام، وحظر الصحافة الخارجية، وقطع كل اتصال مع العالم الخارجي، كل هذا كان له تأثير واضح على اليهود. فكل شيء يحدث على الجانب الآخر من جدران الجيتو أخذ يبتعد شيئًا فشيئًا حتى أصبح غريبًا ومشوشًا. وانصب اهتمام معظم سكان الجيتو على

الأحداث اليومية الخاصة بالمحيط الذي يعيشون فيه. وأصبح البقاء على قيد الحياة هو أهم شيء على الإطلاق، وأصبح كل فرد يفسر هذه «الحياة» بطريقته الخاصة ووفق الظروف والموارد المتاحة. فهي حياة مريحة لمن كانوا أثرياء قبل الحرب، ومرفهة ومترفة للمتواطئين مع الشرطة النازية والمهربين المنحطين، وهي هلاك من منظور أعداد مهولة من العمال والعاطلين الذين كانوا يعيشون على إحسان من كسرة خبز وشربة ماء. كان كل فرد يتمسك بهذه «الحياة» بطريقته. فكان من يملكون المال يرون الحياة رغدًا ومتاعًا، فيبحثون عنها في المقاهي المزعجة والمكتظة بالناس والملاهي الليلية وصالات الرقص. أما من لا يمتلكون شيئًا فكانوا يقتنصون «السعادة» المتخفية في قطعة بطاطس متعفنة في سلة مهملات أو في قطعة خبز يلقيها عابر سبيل في الأيدي المتسولة أملاً في نسيان الجوع ولو للحظة عابرة . . . لكن الجوع كان يزداد يومًا بعد يوم حتى طفح من داخل البيوت المزدحمة إلى الشوارع، وكان يؤذي العين بمنظر أجساد منتفخة بشكل مخيف وأطراف متقرحة ومتقيحة تكسوها شراذم متسخة وممتلئة بالجروح والالتهابات من لسعات الصقيع ونقص التغذية. كان الجوع يتحدث من أفواه الأطفال المتسولين والشيوخ المعدمين، واستشرى الفقر حتى أن الناس كانوا يموتون جوعًا في الطرقات. كل يوم من الساعة الرابعة إلى الخامسة صباحًا، كان الحانوتية أو متعهدوا دفن الموتى يجمعون عشرات الجثث المغطاة بالجرائد والمثبتة في مكانها بالحجارة. كان البعض يتساقطون في الطرقات، والبعض يموتون في بيوتهم، كانت أسرهم تجردهم من ملابسهم حتى يبيعونها، وكانوا يلقون بهم بعد ذلك على الأرصفة حتى يتكفل المجلس اليهودي بتكاليف الجنازة. كانت العربات تسير واحدة تلو الأخرى في الطرقات وهي ممتلئة بالجثث العارية . . . وفي الوقت نفسه، تفشت حُمَّى التيفوس في الجيتو . . . وكان كل جناح في المستشفى يستقبل ما يقرب من ١٥٠ مصابًا، وكان يرقد في كل سرير اثنان من المصابين وأحيانًا ثلاثة، ولكن كان كثيرون يرقدون على الأرض. وكان الناس ينظرون إلى المحتضرين بفارغ الصبر حتى يخلو مكان يضعوا فيه آخرين، وكان يُلقى بكل خمسمائة جثة في مقبرة واحدة، ولم تجد مئات الجثث مكانًا تدفن فيه، وأخذت المقابر تنضح بما فيها، فتفوح رائحتها الكريهة . . . أما الألمان فكانوا طوال الوقت يحاولون تجميل الحياة المأساوية لليهود بمظاهر النظام والسلطة. فمنذ البداية، كانت السُلطة في يد المجلس اليهودي، ومن أجل الحفاظ على النظام تم استحداث شرطة يهودية

نظامية . . . وكان الهدف من تلك الهيئات اليهودية إضفاء جو طبيعي على الحياة داخل الجيتو، لكنها كانت في حقيقة الأمر أحد مصادر الانحلال والفساد الأخلاقي[1].

كان البون بين الطبقات داخل الجيتو شاسعًا مثل البون بين الحياة والموت. وبكل بساطة كان البقاء على قيد الحياة يعني أن يغمض الفرد عينيه عن معاناة الآخرين، فيموت الفقراء أولاً وعلى دفعات، كما يموت الضعفاء والمساكين والسذج والشرفاء والمستضعفين. من اليوم الأول، انتشر الوباء، وشحّ الدواء، بعد أن تكدست أعداد رهيبة من الناس في مساحة لا تستوعب أكثر من ثلث عددهم، وكانت معونات الغذاء لا تكفي للبقاء على قيد الحياة، وكادت مصادر الدخل تكون معدومة. لقد أصبحت الحياة داخل الجيتو لُعبة خاسرة، وأصبحت حماية الذات هي المراد الأوحد والأهم. ونادرًا ما كان للرحمة ثمن، ونادرًا ما كان يوضع في الحُسبان ارتباط البقاء على قيد الحياة بالفساد الأخلاقي.

يظهر التفاوت بين الطبقات في أبشع صوره عندما لا يضمن الإنسان الحصول على الطعام والمأوى، ويصير هذا التفاوت أكثر وحشية بمجرد أن يبدأ النزاع من أجل الحياة القصيرة السابقة على الإعدام. حينذاك كان الفقراء لا حول لهم ولا قوة، بل لا يملكون الدفاع عن أرواحهم: «فخلال عمليات إخلاء الجيتو، كانت معظم الأسر اليهودية غير قادرة على المقاومة، غير قادرة على التضرع، غير قادرة على الهرب، وغير قادرة على مجرد الانتقال إلى معسكرات الموت حتى ينتهوا من الأمر برمته، بل لزموا بيوتهم متجمدين وعاجزين بانتظار الغارات المُخَلِّصة»[2]. وتطاحن الأثرياء، وحاول كل منهم أن يعرض ثمنًا أعلى من الآخر في محاولات فاشلة من أجل الوصول إلى بعض أطواق النجاة التي كان النازيون يحرصون على إلقائها في طريق الشعوب المذعورة. وكانت قلة قليلة هي التي تتذكر أن نجاة أحد الضحايا لا يعني سوى هلاك شخص آخر. كانت الثروات تُعرَض وتُقبل، فلوحة الأرقام السحرية تُحرر مالكها من «العملية» الجارية، وكان الضحايا يلهثون وراء أصحاب النفوذ وسلطة الحماية ويرشونهم. هذا المنطق ظهر بوضوح في «عملية» تمت في ١٩ يناير عام ١٩٤٣، واستطاع ڤلدزل ڤشلينجل، شاعر جيتو وارسو، أن يصفها وصفًا يدمي القلوب:

---

(1) Mark Edelman, **Ghetto walczy** (Warszaw: C. K. Bundu, 1945), pp. 12-14.

(2) Hilberg, **The Destruction of the European Jews**, vol. III, p. 1036.

الهواتف تحت الحصار. أغيثونا! أغيثونا! أغيثونا! يحتشد أصحاب المقامات الرفيعة من قوات شرطة الجستابو. ينادون في معسكر السكة الحديدية: هل أحضروا القطارات؟ هل السيد سميرلنج هنا؟ سيدي لقد أُخذ مني . . . ! السيد سكوسوفسكي! أغيثونا! أي مبلغ من المال! ١٠٠٠٠٠ ! كل ما تحتاجه! سأتبرع بنصف مليون من أجل عشرين شخص! عشرة أشخاص! شخص واحد!

يمتلك اليهود الأموال! يستطيع اليهود أن يستغلوا نفوذهم! اليهود مستضعفون وعاجزون! نحن نعلم كيف صنعوا ثرواتهم المشبوهة - وكيف يسعون الآن بين الطرقات بحثًا عن الماء، وكيف يعرضون ملايينهم على الأوكرانيين، وكيف رحلوا بأموال تمكنهم من إبقاء المئات من المتكدسين في المحطة على قيد الحياة لعدة أشهر . . . مازال هناك بعض الفلول المذعورة من الماشية المُزينة بلوحات رقمية. وهناك بعض الكائنات لا أرقام لها وتقف بائسة وسط الركام . . .

تزداد ثروة دولة الرايخ.

ويموت اليهود[١].

كلما غَلَتْ قيمة الحياة، رَخُصَتْ الخيانة. فالرغبة العارمة في البقاء على قيد الحياة طغت على كل القيم الأخلاقية، بما في ذلك الكرامة. وتربعت على العرش قيمة حماية الذات في ظل التزاحم على البقاء كخيار لا يمكن الطعن فيه؛ فكل ما كان يخدم حماية الذات كان دائمًا أمرًا صائبًا. وعندما تصبح الغاية الكبرى مهددة، فكل الوسائل مُبررة. وأخذ النازيون يطلبون من مجالس كبراء اليهود خدمات أكثر بشاعة، ولكن تغيرت كل قواعد اللعبة هي الأخرى - حيث ارتفع ثمن الطاعة ومكافآتها. وظلت الخدمات مستمرة. وفي التفاوض من أجل يوم زيادة على قيد الحياة، أصبح الحصول على وظيفة في المجلس اليهودي أو الشرطة اليهودية أكثر أهمية من المال والماس.

هذا لا يعني أن المال والماس لا قيمة لهما لأن روايات الناجين تحكي عن الرشوة والابتزاز والغش والخداع كسمة مميزة لكثير من المجالس اليهودية أو على الأقل كسمة مميزة للعديد من الأشخاص الذين استغلوا نفوذهم في لعبة الموت والحياة. لقد جُمعت مبالغ

(1) Wadysaw Szlengel, **Co czytaem umarym** (Warszaw: PIW, 1979), pp. 46, 49, 44.

وثروات طائلة في مقابل خدمات أعضاء المجالس، سواء كانت هذه الخدمات تمنح مكانة رسمية أو هُوية مزيفة. وكانت الأمنية الكبرى غرفة في إحدى المباني الخاصة التي بُنيت خصيصًا لأعضاء المجالس والشرطة وعائلاتهم، كانت تلك المباني بالطبع مُحصنة من فرق الإس إس ومخصصة لخدمة عمليات القتل المتتابعة. وكلما زادت المخاطر، واشتد اليأس، زادت قيمة الصلاحيات التي لا يستطيع أن يدفع ثمنها من بين اليهود الأحياء سوى الأثرياء.

إن سلوك المجالس اليهودية يعكس مدى الفساد الأخلاقي الذي كان متفشيًا في المجتمع. كما أن الاضطهاد رفع من قيمة عقلانية حماية الذات، وبخس قيمة كل الاعتبارات الأخلاقية، ونجح بذلك في تجريد الضحايا من إنسانيتهم. وقد تحقق كل ذلك وكأنه نبوءة تحقق ذاتها، إذ تبين أن اليهود يفتقرون إلى الحس الأخلاقي وصوت الضمير، وأنهم يتسمون بالأنانية والجشع، وأنهم لا يقيمون وزنًا للقيم، وأنهم يستخدمون مذهب النزعة الإنسانية الهيومانية كغطاء لمصالحهم الشخصية المحضة. وهكذا وُضع اليهود تحت ظروف غير إنسانية جعلتهم يتصرفون على نحو يثبت صحة ما كان يقال عنهم. واستطاع المصورون في وزارة جوبلز تصوير مشاهد الشحاذين وهم يموتون جوعًا أمام المطاعم الفاخرة.

كان للفساد منطقه، إذ حدث على مراحل، وكانت كل مرحلة تمهد الطريق للمرحلة التي تليها. بدأ الفساد هكذا:

رفع نائب رئيس المجلس اليهودي في مدينة شيدليتسه مستوى معيشته على الفور. فقد تغيرت أحواله عندما أصبح يمتلك مبالغ مالية طائلة فجأة وفرصًا كثيرة أخرى. لقد اعتقد أنه يمتلك سلطة لا حدود لها، واستغل منصبه ليستفيد من المأساة الواقعة. وأخذ نصيب الأسد من الأموال والمجوهرات التي اؤتمن عليها وتعهد أن يستخدمها في حالات الطواريء عندما يستلزم الأمر دفع أموال للألمان. وعاش الرجل في راحة ورغد . . .

ثم استمر الفساد هكذا:

جمع [رئيس المجلس اليهودي في زافيرتشيه] أربعين فردًا من عائلته ووضع أسماءهم في قائمة العاملين المهرة، أثناء عملية «إعادة التوطين» التي تمت في أغسطس عام ١٩٤٣،

وذلك عندما علم أن جميع اليهود باستثناء قلة قليلة من العاملين المهرة سيتم ترحيلهم إلى معسكر أوشڤيتس (وكان من المعروف آنذاك ماذا يعني هذا).

وانتهى الفساد هكذا:

[في جيتو سكالات] عقد مولر قائد قوات الأمن النازية الخاصة صفقة مع ممثلي المجلس اليهودي وقائد الشرطة في الجيتو الدكتور جوزيف بريف بأن يشتركوا في «العملية»، وذلك بعد أن طمأنهم بأنه لن يصيبهم هم وعائلاتهم أي مكروه . . . وبعد العملية الشنيعة . . . ذهب فريق من رجال الإس إس إلى المجلس اليهودي حيث قضوا وقتًا سعيدًا. كان في انتظارهم مأدبة طعام . . . والتف المضيفون حول الموائد الفخمة يذلون أنفسهم كالعبيد لإرضاء الضيوف. تعالت الضحكات، وعُزفت الموسيقى، وسعد الضيوف، وغنوا، واستمتعوا بوقتهم. حدث كل ذلك بعدما تم حجز ألفي شخص في المعبد اليهودي واختنقوا من قلة الهواء، بينما حُجز آخرون في المراعي على طرق السكة الحديدية في البرد القاتل[١].

لم يستمر الأمر على هذا الحال، فالقطار الذي يسمى «حماية الذات» توقف في محطة معسكر تربلينكا فقط.

استنتاج

لو كان لديهم خيار، ما كان أعضاء المجالس ولا رجال الشرطة اليهودية ليركبوا قطار تدمير الذات. لو كان لديهم خيار، لما ساهم أحد منهم في قتل الآخرين، ولما انغمس أحد منهم في بركة الفساد. لكن لم يكن لديهم خيار. أو بمعنى آخر لم تكن الخيارات المتاحة لهم من صنعهم. فقد قام معظمهم - حتى أكثرهم فسادًا- بإعمال العقل والمنطق ومهارة الحكم العقلاني في التعامل مع الخيارات المتاحة. لقد كشفت الهولوكوست بكل تبعاتها البشعة تميزًا بين عقلانية المشارك في العملية كظاهرة نفسية وعقلانية العملية ذاتها التي كان يتم قياسها بما ستحققه للمشارك، وهنا يصبح العقل هاديًا ومرشدًا، حيث تتشابه العقلانيتان وتتداخلان. وبخلاف ذلك، يتحول العقل إلى سلاح انتحاري. إنه يدمر الغاية منه، ويقضي على الالتزامات الأخلاقية والتي تُعتبر الضابط الوحيد والمنقذ الوحيد للعقل.

(1) Trunk, **Judenrat**, pp. 447-9.

لا يتوقف التقاء عقلانيتين - عقلانية المشارك وعقلانية العملية - على الفاعل، بل يتوقف على زمان الفعل ومكانه، وهما يعتمدان بدورهما على خطوات وموارد لا دخل للفاعل بها. فتلك الخطوات والموارد يوظفها المتحكمون في الموقف حقًا، فهم القادرون على جعل بعض الخيارات باهظة الثمن بحيث يصعب على الضحايا اختيارها في غالب الأمر، وفي الوقت نفسه يضمن المتحكمون في الأمر انتقاءً جماعيًا متواترًا للخيارات التي تقربهم من أهدافهم وتعزز قوتهم. وهذه المقدرة لم تتغير، سواء أكانت أهداف الحكام تخدم مصالح المحكومين أم تضر بها. وبسبب هذه القوة غير المتوازنة تمامًا، أصبحت عقلانية المحكومين نعمة ونقمة في آن واحد، فربما تعمل لصالحهم، وربما تدمرهم.

يُمكن النظر إلى الهولوكوست بوصفها عملية مهمة ومعقدة تمثل نموذج العقلانية البيروقراطية الحديثة، فكل شيء تقريبًا صُمم ليحقق الفائدة القصوى بأقل تكاليف وجهود ممكنة. وأغلب الأشياء صممت في حدود الإمكان لاستغلال مهارات كل فرد وموارده، بما في ذلك استغلال الضحايا أنفسهم، وكل الضغوط التي لا صلة لها بالهدف أو معادية له جرى تحييدها أو إزاحتها خارج العملية تمامًا. وواقع الأمر أن قصة تنظيم الهولوكوست يمكن إدراجها في أحد مقررات الإدارة العلمية، ولولا أن الإدانة الأخلاقية والسياسية لأهداف الهولوكوست قد فُرضت على العالم من خلال الهزيمة العسكرية للقائمين عليها، لكان من الممكن إدراج هذا التنظيم في أحد المقررات الدراسية، ولتبارى الباحثون المتميزون في إعداد بحث عنه، وتعميم التجربة حتى يفيد منها المتخصصون في التنظيم المتقدم لشؤون البشر.

تنطوي الهولوكوست من وجهة نظر ضحاياها على دروس كثيرة، من أهمها عدم كفاية العقلانية كمقياس أوحد لكفاءة التنظيم، ولكن لم يستوعب علماء الاجتماع هذا الدرس تمامًا حتى الآن، وإلى أن يستوعبوا ذلك، يمكننا الاستمرار في البحث وتعميم التقدم الهائل في فاعلية الفعل الإنساني والتي وصلنا إليها بفضل التخلص من كل المعايير الكيفية، بما في ذلك المعايير الأخلاقية، ونادرًا ما توضع العواقب في الحسبان.

الفصل السادس

أخلاقيات الطاعة

-قراءة في تجارب ميلجرام-

في غمرة تأثره بالحقائق المفزعة التي كشفتها الهولوكوست، قال دوايت ماكدونالد عام ١٩٤٥ إنه يجب الآن الحذر ممن يحترمون القانون أكثر ممن ينتهكونه.

قزَّمت الهولوكوست كل صور الشر الموجودة في التاريخ أو الذاكرة، وتحدت كل التفسيرات التقليدية لأعمال الشر عندما كشفت فجأة أن أبشع الجرائم في تاريخ الإنسان لم تنشأ عن كسر النظام، بل عن اتباع النظام بشدة وبلا أخطاء. فلم تكن الهولوكوست جريمة ارتكبها جماعة من الغوغاء، بل نفَّذتها جماعة محترمة ومنظمة ترتدي زيًا رسميًا، وتتبع القانون، وتتحرى الدقة في تعليماتها. وسرعان ما تبين أن أعضاء هذه الجماعة بمجرد أن كانوا يخلعون زيهم الرسمي، لم يكونوا من الأشرار بالمرة، بل كانوا يتصرفون مثلنا تمامًا. فكان لديهم زوجات يحبونهن، وأطفال يدللونهم، وأصدقاء يساعدونهم ويهونون عليهم وقت الشدة. والعجيب أن هؤلاء الأشخاص أنفسهم بمجرد أن كانوا يرتدون الزي الرسمي، كانوا يقتلون آلاف البشر رميًا بالرصاص وخنقًا بالغاز، أو كانوا يشرفون على تنفيذ هذه الجرائم؛ فلم يتركوا نساءً كن زوجات حبيبات، ولا أطفالاً كانوا أبناءً مدللين. يا لها من جرائم بشعة! كيف استطاع أناس عاديون مثلي ومثلك أن يفعلوا ذلك؟ لا بد وأنهم كانوا، بشكل أو بآخر، أناسًا من نوع خاص، أناسًا مختلفين، أناسًا غيرنا تمامًا؟ لا بد وأنهم قد تملصوا من سيرورة الأنسنة والعقلنة التي يحدثها مجتمعنا المتحضر المستنير؟ أو لا بد وأنهم كانوا جماعة فاسدة تلقت تعاليم فاسدة، فنتج عن ذلك شخصيات مريضة ومشوهة؟ أما إثبات خطأ هذه الافتراضات، فلم يكن ليقبله أبناء المجتمع الغربي على الإطلاق، ليس فقط لأن ذلك يبدد وهم الأمن الشخصي الذي تعد به الحياة في المجتمعات الغربية المتحضرة، بل ولأنه يفضح التناقض المزمن وراء ما تدَّعيه هذه الحياة من ورع أخلاقي وضمير حي.

إن أخطر الحقائق المفزعة التي كشفتها الهولوكوست لا تتمثل في إمكانية أن يحدث لنا «هذا»، بل في إمكانية أن نفعل نحن «هذا». هذا الذعر جسَّده ستانلي ميلجرام، عالم النفس الأمريكي في جامعة ييل، عندما سارع إلى إجراء تجربة عملية لاحتمالات سلوكية

تعتمد على الاستثارة الانفعالية. كما سارع ميلجرام إلى نشر نتائج التجربة عام ١٩٧٤، ولم تكن النتائج غامضة على الإطلاق. نعم، بإمكاننا أن نفعل هذه الجرائم البشعة، وربما مازال ذلك بإمكاننا، لو كانت الظروف مواتية(١).

لم يكن من السهل تقبل مثل هذه النتائج، ولا عجب أن تجربة ميلجرام لقيت وابلاً من الهجوم. فقد وضع المتخصصون مناهجه العلمية تحت المجهر، وأثبتوا عدم صحتها، بل وأثبتوا أنها مناهج مشينة! وحاولت الدوائر الأكاديمية بأي ثمن وبأية وسيلة، محترمة أو غير محترمة، أن تدحض هذه النتائج المشؤومة وأن تنتقص من قيمتها، بل ورأت أنه من الأفضل أن نتغاضى عن الذعر الذي سببته التجربة، وأن ننعم براحة البال والرضا عن النفس. قال ميلجرام رداً على نقاده: «إنني مقتنع بأن معظم النقد، سواء عرفه الناس أم لم يعرفوه، ينبع من نتائج التجربة. ولو كان كل مشارك في التجربة قد توقف عند إحداث صدمة طفيفة أو متوسطة بالضحايا المفترضين، لكانت نتيجة التجربة مُطمئنة، ومن ذا الذي كان سيعترض عليها(٢)؟ كان ميلجرام محقًا بالطبع، ومازال محقًا. صحيح أنه قد مرت سنون عديدة على تجربته، لكن نتائجه التي يفترض أن تكون قد أدت إلى إعادة النظر كُلِّيةً في جميع آليات السلوك الإنساني مازال يستشهد بها الأكاديميون حتى الآن في معظم المقررات التعليمية السوسيولوجية على أنها فضول ظريف، لكنه ليس مفيد إلى حد بعيد، وليس له تأثير على صلب علم الاجتماع وحججه وبراهينه. فإذا لم يتمكن الباحثون من دحض تلك النتائج، فمازال بإمكانهم أن يهمشوها.

كل عادات التفكير القديمة تأبى الرحيل. فبعد الحرب بقليل، قام مجموعة من الباحثين

(١) أجرى ستانلي ميلجرام (١٩٣٣ - ١٩٨٤) هذه التجربة بجامعة ييل، وكان عدد الذين أجريت عليهم ٤٠ ذكراً بين سن العشرين والخمسين، وكان المشاركون يعملون بمهن مختلفة، ومن مستويات تعليم متفاوتة، وتم دفع أربعة دولارات ونصف لكل فرد منهم، وقيل لهم إنهم سيشاركون في دارسة التذكر والتعلم بجامعة ييل، وأن الهدف من التجربة معرفة تأثير العقاب في التعلم، لاسيما من خلال إحداث صدمات كهربائية بالمتعلم عندما يخطيء، وخدع ميلجرام المشاركين وجعلهم جميعًا يلعبون دور المعلم، بل وجعلهم يعتقدون بوجود صدمات كهربائية حقيقة، وجرى تكتيف المتعلمين الذين كانوا يمثلون دور الضحية على جهاز الكرسي الكهربائي، وبدأت اللعبة، وكشفت عن العدوانية البشرية النظامية [المترجم].

(1) Stanley Milgram, **The Individual in a Social World** (Reading, Mass.: Addison and Wesley, 1971), p. 98.

وعلى رأسهم تيودور أدورنو بنشر كتاب «**الشخصية التسلطية**». هذا الكتاب أصبح نموذجًا للبحث والتنظير، لكن أهميته لم تكمن في أنه يقدم أطروحات خاصة - فكلها كانت محل خلاف وثبت عدم صحتها - بل في تصنيفه للمشكلة، واستراتيجية البحث. واتضح أن إسهام أدورنو وزملائه أكثر قبولاً؛ إذ كان له صدى يتماشى جيدًا مع الرغبات غير الشعورية لدى المثقفين. كان الباحثون، كما يوحي عنوان الكتاب، يسعون إلى تعليل سطوة الحكم النازي والفظائع التي ارتكبها بوجود شخصية من نوع خاص؛ وبوجود أشخاص تعودوا على طاعة من هو أشد منهم قوة، وأشخاص كانوا يميلون إلى العنف والقسوة والغلظة في التعامل مع الضعفاء. ولابد أن انتصار النازية كان محصلة لهذه التشكيلة العجيبة من الشخصيات. لكن لماذا حدث هذا؟ هذا السؤال لم يجب عنه المؤلفون، ولم يرغبوا في الإجابة عنه. فقد حرصوا على تجنب الإبحار في العوامل التي تتجاوز الأفراد والتي قد تخلق شخصيات تسلطية، ولم يهتموا بقدرة مثل هذه العوامل على غرس السلوك التسلطي في أشخاص ليسوا تسلطيين. فمن وجهة نظر أدورنو وزملائه، كانت النازية عالمًا وحشيًا لأن النازيين كانوا يتسمون بالوحشية، والنازيون كانوا يتسمون بالوحشية لأن من يتسم بالوحشية يتحول إلى نازي. وهذا ما أخذ يؤكده أحد أعضاء هذه الجماعة البحثية بعد سنوات، عندما قال إن كتاب «**الشخصية التسلطية**» يبرز محددات شخصية خالصة تتعلق بالفاشية الكامنة والتعصب للعرق، ولا يهتم بالتأثيرات الاجتماعية المعاصرة»[1]. ولا تكمن خطورة معالجة أدورنو وفريقه للمشكلة في طريقة توزيع حصص اللوم على الشخصيات التسلطية، بل في الفجاجة التي تم بها تبرئة ساحة بقية البشر جميعًا. فقد قسمت رؤية أدورنو العالم إلى نازيين متأصلين وضحاياهم. وبذلك أخفى أدورنو وزملاؤه الفكرة السوداوية التي تقول بإن أي إنسان متحضر من الممكن أن يصبح طاغية ما أتيحت له الفرصة، بل إنهم فرضوا حظرًا على الشك بأن الضحايا أنفسهم قد يفقدوا جزءًا من إنسانيتهم وهم في طريقهم إلى الهلاك- هذا الحظر يتجلى أيضًا في الغرائب والسخافات المتطرفة التي تظهر في تصوير التليفزيون الأمريكي للمحرقة.

---

(1) Richard Christie, '**Authoritarianism Re-examined**', in Studies in the Scope and Method of 'The Authoritarian Personality', ed. Richard Christie & Marie Jah?da (Glencoe, III.: Free Press, 1954) p. 194.

هذا الموروث الأكاديمي وهذا الرأي العام اتخذا حصونًا دفاعية قوية، وعزز كل منهما الآخر، لكن أبحاث ميلجرام تحدتهما، وأحدث ضجة عارمة عندما أثبتت أن الوحشية لا يقوم بها أشخاص متوحشون، بل رجال ونساء مثلنا يحاولون أن يعفوا أنفسهم من الواجب الأخلاقي. تحدى ميلجرام الموروث الأكاديمي والرأى العام عندما أثبت أن الوحشية ترتبط ارتباطًا ضعيفًا بالسمات الشخصية للجناة، وأنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بعلاقة السلطة والمرؤوسية، أي أن الوحشية جزء لا يتجزأ من بنية السلطة والطاعة المألوفة في حياتنا اليومية: «فالشخص الذي يبغض السرقة والقتل والعنف من الممكن أن يجد نفسه يقوم بمثل هذه الأعمال بسهولة نسبية عندما يُؤمر بذلك. فالسلوك الذي لا يرضاه الشخص الذي يتصرف بمحض إرادته من الممكن أن ينفذه بلا تردد من خلال الأوامر»[1]. وربما يكون صحيحًا أن هناك أشخاص يتصرفون بوحشية وبكامل إرادتهم دون أي إجبار وبدوافع شخصية، لكن من المؤكد أن السمات الشخصية لن تمنعهم من التصرف بقسوة عندما يجدوا أنفسهم في موقف يدفعهم إلى أن يكونوا متوحشين.

يرى جوستاف لوبون أن المجتمع الغربي عقد العزم بألا يقر بإمكانية ارتكاب جرائم وحشية بأيدي أناس متحضرين إلى في حالة وحيدة، ألا وهي لحظة انقطاع النماذج الطبيعية العقلانية المتحضرة للتفاعل الإنساني: شرذمة قليلون التقوا بدافع الكراهية أو الهلع، لقاء عارض بين غرباء، كل واحد منهم خارج سياقه الطبيعي ومعطل لفترة مؤقتة في فراغ اجتماعي، ميدان يعج بالناس، وصيحات هلع صاخبة تغتصب عرش النظام والسلطة وتحدد مسار الأحداث. وهذا يعني أن الأفعال المرفوضة يمكن أن تحدث فقط عندما يتوقف الإنسان عن التفكير، أي عندما يُنزع غطاء العقلانية عن بوتقة انفعالات بشرية غير متحضرة تنتمي إلى عالم ما قبل الحياة الاجتماعية. هذا هو ما دأبنا على الاعتقاد به، لكن نتائج ميلجرام قلبت الموازين، وعكست الاعتقاد القديم بأن الإنسانية تتسم بالعقلانية، وأن اللاإنسانية تقتصر تمامًا على بعض الحوادث الانفعالية العارضة.

(1) Stanley Milgram, **Obedience to Authority: An Experimental View** (London: Tavistock, 1974), p. xi.

باختصار، افترض ميلجرام وأثبت أن اللاإنسانية مسألة علاقات اجتماعية، وأن قدرة المجتمع على عقلنة العلاقات الاجتماعية وأنسنتها في إطار تعاقدي يقابلهما ترشيد وإتقان تعاقدي في قدرته على إنتاج اللاإنسانية.

ربما يبدو الأمر تافهًا، لكنه ليس كذلك. فقبل أن تظهر تجارب ميلجرام، تنبأت مجموعة من المتخصصين وغير المتخصصين بما اكتشفه ميلجرام. وواقع الأمر أن كل الذكور المنتمين إلى الطبقة المتوسطة وعلماء النفس الأكفاء والمحترمين الذين سألهم ميلجرام عن توقعاتهم لنتائج التجربة كانوا واثقين أن ١٠٠٪ من المشاركين سيرفضون التعاون عندما تزداد قسوة الأعمال التي يؤمرون بها، وأنهم سينهارون ويتوقفون عند نقطة معينة غير متقدمة إلى حد ما. وواقع الأمر أن نسبة المشاركين الذين أبدوا رغبتهم بعدم مواصلة التجربة أخذ يتناقص إلى ما يقرب من ٣٠٪، كما أن قوة الصدمات الكهربائية الظاهرية التي كانوا جاهزين لاستخدامها كانت تفوق ما كان بإمكان المتخصصين وغيرهم أن يتصوروه بثلاثة أضعاف.

اللاإنسانية أحد توابع التباعد الاجتماعي

من أغرب نتائج ميلجرام التناسب العكسي بين الاستعداد للتصرف بوحشية والقرب من الضحية. فمن الصعب أن نؤذي شخصًا نلمسه، وأسهل من ذلك إلى حد ما أن نوقع الضرر بشخص نراه فقط عن بعد، وأسهل من هذا وذاك شخص نسمع صوته فقط. ومن الأسهل تمامًا أن نتصرف بقسوة ووحشية مع شخص لا نراه ولا نسمعه.

فإذا كان إيذاء شخص ما يتضمن احتكاكًا مباشرًا به، لا ينعم المعتدي بالراحة التي يضمنها عدم ملاحظة العلاقة السببية بين فعلته ومعاناة الضحية. فالعلاقة السببية واضحة ومكشوفة تمامًا، والمسؤولية عن المعاناة واضحة هي الأخرى وضوح الشمس. وعندما طُلب إلى المشاركين في تجربة ميلجرام أن يمسكوا بأيدي الضحايا ويضعوها عنوة على القطب الكهربائي الذي تمر به الصدمة الكهربائية، لبى الأمر ٣٠٪ فقط حتى نهاية التجربة، وعندما طُلب منهم أن يستخدموا أذرع لوحة التحكم، ارتفعت النسبة إلى أربعين بالمائة، وعندما تم حجب الضحايا خلف الجدران في غرفة أخرى، بحيث لا يمكن سماع أي شيء سوى صرخاتهم البائسة، ارتفعت نسبة المشاركين المستعدين لمواصلة التجربة حتى نهايتها إلى ٦٢,٥ ٪. وعندما جرى كتم هذه الأصوات والصرخات، لم ترتفع نسبة المشاركة

بشكل كبير، حيث وصلت إلى ٦٥ ٪ لا غير. وربما نستشف من ذلك أننا نشعر أكثر بمعاناة الآخرين من خلال أعيننا ورؤيتنا للضحية، وكلما زاد البعد الجسدي والنفسي عن الضحية، كلما سَهُل التصرف بقسوة ووحشية. لقد جاءت استنتاجات ميلجرام بسيطة ومقنعة:

أية قوة أو أي ظرف يقف بين المشارك في التجربة والآثار المترتبة على إحداث الصدمات الكهربائية بالضحية سيخفف من توتر المشارك، ومن ثم يقلل من عصيانه للأوامر. وفي المجتمع الحديث غالبًا ما يقف الآخرون بيننا وبين الفعل التدميري النهائي الذي نسهم فيه[١].

واقع الأمر أن تحقيق الفعل عن طريق التوسط، بمعنى تقسيمه إلى مراحل متباعدة ومتفرقة في التنظيم الهرمي للسلطة، وتقطيع الفعل عبر التخصصات الوظيفية، هو أحد الإنجازات البارزة لمجتمعنا الغربي العقلاني. إن ما اكتشفه ميلجرام يدل على أن عمليات الترشيد والعقلنة تُسهل التصرف غير الإنساني والوحشي في عواقبه، إن لم يكن في مقاصده أيضًا. فكلما كان تنظيم العملية عقلانيًا، كلما سَهُل إلحاق الأذى والضرر بالآخرين- والاحتفاظ براحة البال والرضا عن النفس.

إن ابتعاد الجاني عن الضحية يجعل ارتكاب السلوك التدميري أكثر سهولة، ويُعزى ذلك إلى العامل النفسي، إذ لا يتعرض الجاني للعذاب النفسي الذي ينجم عن المشاهدة المباشرة لعواقب أفعاله. بل وربما يخدع الجاني نفسه ويتصور أنه لم تحدث أية كارثة على الإطلاق، وهكذا يهرب من تأنيب الضمير. لكن العامل النفسي ليس هو التفسير الوحيد. فالأسباب ليست نفسية فقط، بل هي اجتماعية أيضًا، شأنها في ذلك شأن كل العوامل التي تفسر السلوك البشري تفسيرًا دقيقًا.

إن وضع الضحية في غرفة أخرى لا يأخذه بعيدًا عن الفاعل فقط، بل ويقرب المسافة بين الفاعل والقائم على التجربة. وهذا يعني وجود تواصل مبدئي آني بين الفاعل والقائم على التجربة، وهو تواصل يستبعد الضحية. وفي المكان البعيد المنعزل، يصبح الضحية في واقع الأمر إنسانًا غريبًا دخيلاً يقف وحيدًا جسدًا وروحًا[٢].

(1) Milgram, **Obedience to Authority**, p. 121.

(2) Milgram, **Obedience to Authority**, p. 39.

عزلة الضحية ليست مسألة عزل جسدي فقط، فهي تقترن بمعية المُعذِّبين واستثناء الضحية من هذا المعية (togetherness). صحيح أنه لم يبق أحد في تجربة ميلجرام أكثر من ساعة واحدة، لكن اتضح أن القرب الجسدي والتعاون المستمر - حتى ولو لفترة قصيرة - يميل إلى خلق شعور جماعي يبلغ حالة من الكمال في إطار التضامن والواجبات والالتزامات المتبادلة. هذا الشعور الجماعي ينتج عن العمل المشترك، لاسيما التكامل بين الأدوار الفردية وتضافر الجهود حتى تتحقق النتيجة المرجوة. ففي تجارب ميلجرام، كان الفعل يوحد بين المشارك في التجربة والقائم عليها، ويفصل بينهما وبين الضحية في آن واحد. ولم يلعب الضحية دور الفاعل أو الذات الفاعلة أو المرؤوس على الإطلاق، بل كان دائمًا الهدف الذي تصيبه الأضرار والمكاره، فتحول بكل وضوح إلى موضوع أو مادة مستهدفة (object). في هذا الإطار، لا يهم إن كان الموضوع أو المادة المستهدفة إنسانًا أو جمادًا، ومن ثم توافقت عزلة الضحية ومعية المُعذِّبين، وعزز كل منهما الآخر.

وهكذا نجد أن روح الجماعة التي يتسم بها الفعل التدميري تعزز تأثير العزل الجسدي والنفسي. حتى ولو أغفلنا الفوائد المؤكدة لكل من الاقتصاد والكفاءة والتنظيم والإدارة العقلانية، فإن الفاعل الذي يقوم بالفعل التدميري عضو في جماعة، وهذه الحقيقة لابد أن يكون لها دور ضخم في تسهيل اقتراف الأعمال الوحشية التدميرية. فجزء كبير من الكفاءة البيروقراطية القاسية المتبلدة يعود إلى عوامل أخرى غير التنظيم العقلاني الخاص بتقسيم العمل أو سلسلة الأوامر، مثل التوظيف البارع للنزعة الطبيعية التوليدية للعمل الجماعي، وهي نزعة يصاحبها دومًا اهتمام برسم الحدود واستبعاد الدخلاء والغرباء. وبإمكان المنظومة البيروقراطية أن تتحكم في نتيجة هذه النزعة، وأن تضمن أنها ستؤدي إلى هوة سحيقة بين الفاعلين أو أعضاء المنظومة والمواد المستهدفة (objects)، وذلك من خلال سلطتها في توظيف أعضائها وتحديد أهدافها. وهذا يسهل بدوره تحويل الفاعلين إلى أدوات للاضطهاد، والمواد المستهدفة إلى ضحايا.

التورُّط في الجريمة وصعوبة التراجع

كل من أتت قدمه في مستنقع دون قصد يعلم جيدًا أنه لا مفر من الهلاك، فكل الجهود المبذولة للخروج من المأزق تذهب أدراج الرياح، ولا تسهم في غالب الأمر في أي شيء

سوى الغوص أكثر وأكثر في الوحل. فالمستنقع نظام محكم البناء، ورغم أن الأهداف التي تقع فيه تتحرك، فإن حركاتها دائمًا ما تزيد من «**قوة الامتصاص الموحلة**» التي يتسم بها هذا النظام.

وتنطبق قوة الامتصاص الموحلة على الأفعال المتوالية في سلسلة واحدة، بمعنى أن درجة تورط الشخص في الفعل وصعوبة خروجه منه تزداد تدريجيًا في كل مرحلة. فالخطوات الأولى سهلة ولا تبعث على تأنيب الضمير الأخلاقي إلا على نحو بسيط يكاد لا يذكر. أما الخطوات التالية فتزداد سوءًا حتى تصل إلى درجة لا يمكن تحملها على الإطلاق، لكن ثمن التراجع يزيد هو الآخر. ولذلك فإن الرغبة في عدم مواصلة الفعل في تجربة ميلجرام تكون ضعيفة عندما تكون العقبات في طريق الانسحاب ضعيفة أو منعدمة. وعندما تزداد الرغبة في عدم المواصلة، تزداد العقبات في كل مرحلة بقوة موازية. فعندما يشعر المشارك في التجربة برغبة عارمة تحثه على التراجع، يكتشف أنه قد فات الأوان، وأنه لا مجال للتراجع. وقد صنف ميلجرام الأفعال المتوالية في سلسة واحدة ضمن أهم «العوامل الْملزمة» (أي العوامل التي تقيد الفرد وتعوقه عن الحركة في الموقف). وتعزى قوة العامل الملزم إلى التأثير الحاسم للأفعال السابقة التي قام بها الفرد.

هذه الآلية التي يعمل بها العامل الملزم وصفها چون سابيني وموري سيلڤر وصفًا دقيقًا:

يدخل الأفراد [المعلمون] التجربة وهم يعلمون أنه يجب عليهم التعاون مع صاحب التجربة، فهم وافقوا على المشاركة، وأخذوا أجرهم، وربما أنهم يقرون أهداف تطوير العلم؛ قيل للأفراد في تجربة ميلجرام أنهم سيشاركون في تجربة تهدف إلى اكتشاف طرق تجعل التعلم أكثر فعالية. وعندما يسجل المتعلم أول إجابة خطأ، يُطلب من الأفراد أن يحدثوا صدمة كهربائية بالمتعلم، شدتها ١٥ ڤولت، وهي صدمة غير مؤذية بالمرة، ولا يدركها الحس أو العقل، ولا وجود لقضية أخلاقية عند هذه الصدمة. أما الصدمة التالية فتكون أقوى بالطبع، لكنها لاتزال ضعيفة. وكل صدمة تزداد قوة عن الصدمة السابقة عليها، ولكن بزيادة طفيفة. وهكذا يتحول فعل الفرد تدريجيًا من فعل لا يُلام عليه إلى فعل لا يقبله الضمير الأخلاقي. ففي أية مرحلة بالتحديد ينبغي على الفرد أن يتوقف؟ وفي أية مرحلة يَعْبُر الفرد الحد الفاصل بين هذين النوعين من الفعل؟ وكيف للفرد أن

يعرف ذلك؟ من السهل أن ندرك أنه لابد من وجود سقف ما، لكن ليس من السهل على الإطلاق أن ندرك أين ينبغي أن يكون هذا السقف.

لكن المعضلة الأهم تتمثل فيما يلي:

إذا قرر الفرد أن إحداث الصدمة التالية غير مقبول، وأن هذه الصدمة في كل الأحوال أشد من التي قبلها بدرجة بسيطة، فما هو مبرره لإحداث الصدمة السابقة؟ فرفضه اتفاق هذه الخطوة والسلوك الأخلاقي تشكك في أخلاقية الخطوة السابقة، وهذا أمر يُضعف موقفه الأخلاقي. لقد وقع الفرد في المصيدة بالتزامه التدريجي بالتجربة وقبول شروطها[1].

وهكذا يتحول المشارك في التجربة إلى عبد تقيده أفعاله السابقة. ويبدو أن هذا قيد الفعل المتوالي أقوى من كل العوامل الأخرى وأكثرها فاعلية وأهمية. بمعنى أن عدم الرغبة في إعادة تقييم الأفعال السابقة وإدانتها سيظل حافزًا قويًا على مواصلة الفعل لفترة طويلة حتى بعد أن يتلاشى «**الهدف الأصلي**» للفعل. فالمسافات الضئيلة وغير الملحوظة بين الخطوات أوقعت الأفراد في مصيدة يعجز فيها الفاعل عن الخروج دون إعادة النظر ورفض الحكم على أفعاله بأنها صائبة أو غير مؤذية على الأقل. هذه المصيدة تكشف عن مفارقة مهمة: لا أحد يستطيع أن ينظف نفسه من الوحل دون أن يلطخ نفسه به، وإذا أراد المرء أن يُخفي الوحل لابد وأن يغوص فيه للأبد.

هذه المفارقة يمكن تفسيرها من خلال ظاهرة شهيرة تسمى «**تعاون المتهمين**»، فلا يوجد رابط بين الناس أقوى من المسؤولية المشتركة عن فعل يُقرون بأنه فعل إجرامي. ومن البديهي أن نفسر التعاون بين المتهمين على أنه نوع من الرغبة الطبيعية في الهروب من العقاب. ويرى المتخصصون في نظرية الألعاب واللعبة الشهيرة المسماة «**معضلة السجينين**» أن افتراض أحد المتهمين بأن الآخر سيظل حريصًا التعاون هو القرار العقلاني الأمثل. رغم ذلك، لا نعلم إلى أي مدى يتأتي تعاون المتهمين إذا كان من اشترك من البداية في الفعل

---

(1) John P. Sabini & Maury Silver, '**Destroying the Innocent with a Clear Conscience: A Sociopsychology of the Holocaust**', in Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust, ed. Joel E. Dinsdale (Washington: Hemisphere Publishing Corporation, 1980), p. 342.

المتوالي هو فقط الذي سيتآمر لنزع التناقض وإعطاء بعض المصداقية إلى شرعية الفعل الماضي رغم أن هناك دليل متنامي يشير إلى العكس. ولذا أرى أن «**عاملاً ملزمًا**» آخر أسماه ميلجرام «**التزام بحسب ظرف الفعل**» هو إلى حد كبير أحد مشتقات مفارقة الفعل المتوالي في سلسلة واحدة.

التأويل الأخلاقي للتكنولوچيا

تتميز منظومة السلطة البيروقراطية بتضاؤل الاحتمال بأن يكتشف الفاعل الشذوذ الأخلاقي لأفعاله، وإذا ما اكتشفه، فإنه يتعرض إلى أزمة أخلاقية مؤلمة. في عالم البيروقراطية، تتلاشى الاهتمامات الأخلاقية لدى الموظفين حيال مأساة المواد [الكائنات] التي يستهدفها الفعل، بل تدفع البيروقراطية بهذه الاهتمامات في اتجاه آخر، ألا وهو إتقان المهمة المطلوبة. فلا يهم مقدار ما تشعر به «**المواد المستهدفة**» أو ما تصير إليه؛ المهم هو مدى مهارة الفاعل وذكائه في تنفيذ ما يؤمر به، أيًا كان هذا الأمر. والرؤساء هم السلطة الطبيعة المثلى القادرة على القيام بهذه المهمة، فبوسعهم أن يُحكموا سيطرتهم على المرؤوسين، ويعطوا الأوامر، ويوقعوا العقوبات في حالات العصيان والتمرد، بل وأن يصدروا الأحكام الأخلاقية؛ الأحكام الأخلاقية الوحيدة التي يتمركز حولها الحكم الذاتي للمرؤوس على الأشياء.

ظل الباحثون يؤكدون أن نتائج تجربة ميلجرام ربما قد تأثرت بحقيقة أن الفعل التدميري في التجربة تطلبته مصلحة العلم، وهو بلا شك سلطة عليا، قلَّما تكون محل خلاف، وغالبًا ما تحظى بمكانة أخلاقية. لكن الحقيقة الخافية هي أن العلم هو السلطة الوحيدة التي يسمح لها الرأى العام أكثر من غيرها بأن تمارس المبدأ المقيت الذي يقول بإن الغاية تبرر الوسيلة. فالعلم صورة مصغرة كاملة عن انفصال الغاية عن الوسيلة، وهو انفصال يجسد بدوره المثل الأعلى الذي يطمح إليه التنظيم العقلاني للسلوك الإنساني. عندئذ تصبح الغايات، لا الوسائل، هي التي تخضع للتقييم الأخلاقي. لقد أخذ القائمون على التجربة يردون على كل اعتراضات الأفراد المشاركين بصيغة رتيبة فاترة وجامدة: «لن يحدث أي ضرر مستديم لأنسجة المواد البشرية المستهدفة». وكان هذا عزاء لأغلب المشاركين الذين آثروا عدم التفكير في أية أسئلة أخرى لم تتعرض لها تلك الصيغة، فلم يسألوا عن الحكمة

من إحداث ضرر مؤقت بالأنسجة أو عذاب الألم وبؤسه، كل ما كان يهمهم هو الاطمئنان بوجود شخص له سلطة «عليا» قد حدد ما هو مقبول وما هو غير مقبول من الوجهة الأخلاقية.

في عالم السلطة البيروقراطية، تكتسب لغة الأخلاق مفردات جديدة، فهي تعج بمفاهيم مثل الولاء والواجب والانضباط - وكل هذه المفاهيم تشير إلى الرؤساء على أنهم الجهة العليا المسؤولة عن الأخلاق والسلطة الأخلاقية الأعلى في آن واحد. واقع الأمر أن جميع هذه المفاهيم متداخلة، فالولاء يعني القيام بالواجب الذي يحكمه قانون الانضباط. وعندما تتداخل هذه المفاهيم وتترابط، فإن قوتها تترسخ كمبادئ وتعاليم أخلاقية، ويصبح بإمكانها إبعاد كافة الاعتبارات الأخلاقية الأخرى وتعطيلها - خاصة القضايا الأخلاقية التي لا تخدم مصالح نظام السلطة. هذه المفاهيم تضع إطاراً لاهتمامات الإدارة، وتحتكر كافة الوسائل النفسية والاجتماعية المعتادة للانضباط الذاتي الأخلاقي. وهنا يقول ميلجرام: «يتوقف شعور المرؤوس بالخزي أو الفخر على مدى الدقة التي أدى بها الفعل الذي طلبته منه السلطة... ويتحول اهتمام الأنا العليا من تقييم صلاح الفعل أو فساده إلى تقييم كفاءة الأداء أو ضعفه داخل نظام السلطة»[1].

السلطة البيروقراطية على عكس يتصور الكثيرون لا تعمل ضد المعايير الأخلاقية بذاتها، ولا تستبعدها على أنها ضغوط عاطفية غير عقلانية تتناقض والعقلانية الرشيدة للفعل الرشيد، بل إنها توظفها، أو بالأحرى تعيد توظيفها في خدمة أهدافها. فالإنجاز المزدوج الذي حققته البيروقراطية يتمثل في إصباغ التكنولوچيا بصبغة أخلاقية وإنكار الأهمية الأخلاقية للأمور غير التقنية. إن تكنولوچيا الفعل، وليس جوهره، هي التي يجري تقييمها بأنها جيدة أو سيئة، مناسبة أو غير مناسبة، صحيحة أو خطأ. وضمير الفاعل يُحتم عليه أن يعمل بجد، ويحثه على قياس مدى إتقانه للعمل وفق الدقة التي يلتزم بها في طاعة القواعد التنظيمية، ووفق تفانيه في القيام بالمهمة كما يحددها الرؤساء. إن ما عطَّل الضمائر «البالية» لدى المشاركين في تجربة ميلجرام وحال بينهم تمامًا وبين التوقف عن مواصلة التجربة هو «الضمير البديل» الذي وضعه القائمون على التجربة من

(1) Milgram, **Obedience to Authority**, pp. 142, 146.

خلال المناشدات والدعوات التي تحرص على «**مصالح البحث**» أو «**احتياجات التجربة**». ناهيك عن التحذيرات من الخسائر التي قد يسببها عدم الالتزام بالتعليمات في وقتها. هذا الضمير البديل جرى توظيفه في تجارب ميلجرام لفترة قصيرة؛ فلم تستمر أية تجربة فردية أكثر من ساعة واحدة، لكنه أثبت فاعليته المذهلة.

لاشك أن إحلال أخلاقيات التكنولوچيا محل أخلاقيات الجوهر يجرى بسهولة من خلال تغيير التوازن بين قُرب الفاعل المرؤوس من المواد البشرية المستهدفة وقربه من مصدر السلطة في الفعل. فقد أثبتت تجارب ميلجرام بشكل مدهش أن هناك علاقة متبادلة بين فاعلية أخلاقيات التكنولوچيا وابتعاد الفاعل المرؤوس - الابتعاد الفني أكثر من الجسدي - عن النتائج النهائية لأفعاله. على سبيل المثال، اتضح أنه عندما «لا يؤمر الفاعل المرؤوس بضغط الزر الذي يصدم الضحية، ولكنه يؤدي عملية ثانوية فحسب . . . قبل أن يقوم فاعل مرؤوس آخر بإحداث الصدمة . . . استمر ٣٧ من ٤٠ من المشاركين في التجربة حتى أعلى مستوى من الصدمات»، وهو مستوى مميز على لوحة التحكم ومكتوب عليه (خطر جدًا - XX). واستنتج ميلجرام من ذلك أنه من السهل من الناحية النفسية تجاهل المسؤولية عندما يلعب الفرد دور حلقة وسيطة في سلسلة من أعمال الشر، وعندما يكون بمنأى عن النتائج والعواقب النهائية للفعل[1]. والفاعل الذي يلعب هذا الدور، يرى أفعاله على أنها أعمال تكنيكية تخدم ما قبلها وما بعدها، إن جاز التعبير. فالأثر المباشر لأفعاله هو الإعداد لمهمة تكنيكية أخرى - فعل شيء ما بالجهاز الكهربائي أو بالورقة الموجودة على المكتب. وبذلك تختفي العلاقة السببية بين أفعاله ومعاناة الضحية، ويمكن تجاهلها بسهولة نسبية، وهكذا لا يوجد أي منافس حقيقي لمفهومي «الواجب» و«الانضباط».

المسؤولية العائمة

كان نظام السلطة في تجارب ميلجرام بسيطًا، ولم يتضمن سوى مستويات معدودة. وكان مصدر سلطة المشاركين المرؤوسين في التجربة، أي صاحب التجربة، هو القائد الأعلى في النظام، وإن كان المشارك لا يدرك ذلك - فمن وجهة نظره، يعمل صاحب التجربة هو الآخر كوسيط، وقوته مُوكلة من سلطة أعلى، سلطة عامة غير شخصية، ألا

(1) Milgram, **Obedience to Authority**, p. 11.

وهي سلطة «العلم» أو «**البحث العلمي**». وبساطة التجربة لها مردود مباشر في الوضوح التام للنتائج، حيث اتضح أن المشارك في التجربة قد عهد بسلطة أفعاله إلى صاحب التجربة، فالسلطة تكمن في واقع الأمر في الأوامر التي يصدرها صاحب التجربة - وهي سلطة نهائية لا تتطلب أي تفويض أو مصادقة من قبل شخصيات أعلى في هرم السلطة. ومن ثم كان التركيز على استعداد المشارك في التجربة على التبرؤ من مسؤوليته عن الأعمال التي قام بها، بل وعن الأعمال التي كان سيقوم بها. هذا الاستعداد حسم الأمر بتخويل صاحب التجربة الحق في طلب أشياء لم يكن للمشارك في التجربة أن يفعلها من تلقاء نفسه، بل وأشياء لم يكن ليقوم بها على الإطلاق. وربما قد نشأ هذا التخويل عن افتراض بأن هناك منطق غامض ومجهول لا يدركه المشارك في التجربة، وأن الأشياء التي يطلبها صاحب التجربة هي أشياء صحيحة حتى وإن كانت تبدو خطأ لمن تنقصه الخبرة. وربما لم يبال أحد بهذا المنطق، لاسيما أن المشارك في التجربة لا يري أن إرادة الشخص المُخوَّل بالسلطة تحتاج إلى تسويغ، فكان حق إعطاء الأوامر وواجب الطاعة كافيين. والحقيقة الوحيدة التي نحن على يقين بها بفضل ميلجرام تتمثل في أن المشاركين في تجاربه واصلوا القيام بالأعمال التي كانوا يدركون أنها وحشية لمجرد أنهم أُمروا بذلك من قبل السلطة التي ارتضوها وعهدوا إليها بالمسؤولية المطلقة عن أعمالهم: «أكدت هذه التجارب حقيقة مهمة، وهي أن العنصر الحاسم هو الاستجابة للسلطة، وليس بالأحرى الاستجابة للأوامر الخاصة بإحداث الصدمات الكهربائية. وكل الأوامر الصادرة من خارج السلطة تفقد قوتها . . . وما يفعله الأفراد ليس هو المحك، بل لمن يفعلونه»[1]؛ وبذلك كشفت تجارب ميلجرام عن الآلية التي تعمل بها إزاحة المسؤولية في صورتها الأولية الأصلية الخالصة.

وبمجرد أن تنتقل المسؤولية بموافقة الفاعل إلى حق الرؤساء في إعطاء الأوامر يُصبح الفاعل عضواً وظيفيًا داخل البناء الاجتماعي[2]، وهي حالة يرى فيها الفاعل نفسه كشخص ينفذ رغبات شخص آخر. والحالة الوظيفية نقيض الاستقلالية، وهي بذلك مرادف للتبعية، وإن كانت تنطوي على التعريف الذاتي للفاعل، وتحدد المصادر الخارجية

(1) Milgram, **Obedience to Authority**, p. 104.

(2) Milgram, **Obedience to Authority**, p. 133.

لسلوك الفاعل، أي القوى التي تحرك شخصيته وتوجهه نحو الآخر في مكان محدد داخل المنظومة الهرمية. في هذه الحالة الوظيفية، يخضع الفاعل إلى توجيه السلطة العليا، مما يعني أن الفاعل موظف السلطة.

لكن إزاحة المسؤولية عملية تمهيدية، ووحدة أحادية أو عنصر أساسي في عملية معقدة. إنها ظاهرة تحدث في نطاق ضيق بين عضو وآخر داخل نظام السلطة، بين مرؤوس ورئيسه المباشر. ولما كانت بنية التجارب التي أجراها ميلجرام تتسم بالبساطة، فلم تتمكن من حصر نتائج وعواقب أخرى تنجم عن إزاحة المسؤولية. فقد استهدفت التجارب تركيز المجهر على خلايا أساسية لكائنات حية مركبة، ولذا لم تستطع أن تطرح أسئلة تتعلق «بالكيان العضوي الكلي» فتبرز، على سبيل المثال، ما سيؤول إليه حال المنظومة البيروقراطية إذا وقعت إزاحة المسؤولية باستمرار وعلى كافة مستويات السلسلة الهرمية للسلطة.

ويبدو أن التأثير الكلي لاستمرار إزاحة المسؤولية في كل اتجاه يفرز مسؤولية عائمة، وهو وضع يكون فيه كل عضو من أعضاء المنظومة على قناعة بأنه قد كان رهن إشارة شخص آخر، وسيكون ذلك هو جوابه إذا ما سئل عما فعل. والشخص الآخر سيقوم بدوره بإزاحة المسؤولية إلى شخص آخر. ويمكننا القول بأن المنظومة ككل أداة لطمس المسؤولية. فالعلاقات السببية في الأفعال النظامية تحجبها الأقنعة، وهذه الحقيقة هي أحد أقوى العوامل الخاصة بفاعليتها. ويعزى ارتكاب كافة الأعمال الوحشية النظامية بكل بسهولة إلى أن المسؤولية «سائبة»، وكل من له يد فيها يكون على قناعة بأن المسؤولية تتحملها «سلطة مختصة». هذا يعني أن المسؤولية العائمة ليست مجرد حيلة ومناورة تعقب الكارثة وتُستخدم كمبرر مناسب حال توجيه اتهام بعدم أخلاقية الفعل أو الاتهام الأسوأ بعدم شرعيته. إن المسؤولية العائمة هي صلب الأعمال غير الأخلاقية أو غير الشرعية التي تتم من خلال المشاركة المطيعة، بل والطوعية، لأناس يعجزون بطبيعتهم عن مخالفة القواعد الأخلاقية. فالمسئولية العائمة تعني عمليًا أن السلطة الأخلاقية في حد ذاتها قد جرى إسقاطها دون مواجهتها أو إنكارها صراحةً.

تعددية السلطة وسلطة الضمير

أُجريت تجارب ميلجرام، مثل كافة التجارب الأخرى، في بيئة صورية صممت لخدمة هدف محدد، وهي بيئة تختلف عن مجرى الحياة اليومية في أمرين.

أولاً، كانت صلة المشاركين في التجربة بالمؤسسة - فريق البحث والجامعة - محدودة ولغرض التجربة فحسب، وكان ذلك معروف مسبقًا، حيث تقاضي المشاركون أجرًا على مشاركتهم في التجربة لمدة ساعة، ساعة واحدة فقط.

ثانيًا، في معظم التجارب كان المشاركون يتعاملون مع رئيس واحد يتصرف بعقلية واحدة ثابتة، بحيث يرى المشاركون الأوامر التي تتحكم في سلوكهم على نحو ثابت وموحد تجاه الهدف والغاية من الفعل. وهذان الشرطان لا يتوافران في الحياة اليومية، ومن ثم فإننا بحاجة إلى النظر فيما إذا قد أثر هذان الشرطان على سلوك المشاركين على نحو لا نتوقعه تحت ظروف وملابسات عادية، وإلى أي مدى وصل هذا التأثير.

الشرط الأول يختلف عن الحياة اليومية، وربما ظهر تأثير السلطة كما أوضحه ميلجرام ببراعة على نحو أكثر عمقًا ودلالة إذا كان المشاركون في التجربة على قناعة بدوام صلتهم «بالمؤسسة»، أو على الأقل كانوا على قناعة بأن فرصة الانتماء الدائم كانت حقيقة. ساعتها كانت ستظهر عوامل أخرى غابت عن التجربة لأسباب واضحة، مثل التضامن والتعاون والشعور بالواجب المتبادل الذي ينمو بين أعضاء فريق دائم يسعى لمواجهة مشاكل مشتركة على مدار فترة طويلة من الزمن. هذه العوامل تخلق شعوراً جماعيًا توجزه مقولة **«لا يمكن أن أخذله»**، وهي تخلق أيضًا علاقات تبادلية واسعة في صورة خدمات يقدمها عضو الفريق بلا مقابل للأعضاء الآخرين على أمل أن «تُرد» له فيما بعد أو أن يكسب بها ود زميل أو رئيس ويستثمرها فيما بعد. والأهم من كل ذلك هو الروتين كسلسلة سلوكية نمطية تمامًا تجعل الحساب والاختيار غير ضروريين، وهكذا يحمي الروتين الأنماط السائدة للفعل من أي هجوم حتى في غياب أية تعزيزات أخرى. ويبدو على الأرجح أن هذه العوامل وعوامل أخرى مماثلة تسهم في النهاية في تعزيز النزعات التي توصل إليها ميلجرام، وهذه النزعات الناجمة عن وجود سلطة شرعية والعوامل المذكورة سابقًا تضيف إلى هذه الشرعية والتي تزداد على المدى البعيد وتسمح بتطور النظام وظهور نماذج مركبة غير رسمية للتعامل بين أعضاء الفريق.

أما الشرط الثاني فيختلف أيضًا عن الأحوال العادية، وربما كان لاستبعاده من تجربة ميلجرام تأثيرًا على استجابات الأفراد للسلطة القائمة على نحو لا نتوقعه في الحياة اليومية. ففي الأحوال الصورية التي أحكمها ميلجرام بدقة، كان هناك مصدر واحد للسلطة، مصدر أوحد ووحيد، ولم يكن هناك أية مرجعية أخرى تضاهيه - أو حتى فكرة مستقلة أخرى - فلم يستطع المشارك في التجربة مواجهة الأوامر حتى يختبر صحتها وشرعيتها اختبارًا موضوعيًا. كان ميلجرام يدرك تمامًا إمكانية التشويه الذي يمكن أن تحدثه تلك السلطة المُوحدة غير الطبيعية. وحتى يوضح ميلجرام مدى هذا التشويه أضاف للمشروع عددًا من التجارب يصطدم فيها المشارك في التجربة مع أكثر من شخص من الأشخاص القائمين على التجربة، وقد تلقي القائمون على التجربة تعليمات بأن يختلفوا في الرأي وبأن يتجادلوا بشأن الأوامر التي يصدرونها. كانت النتيجة غريبة حقًا؛ إذ اختفت الطاعة العمياء الخانعة الملحوظة في التجارب الأخرى، ولم يبق لها أثر. ولم يعد المشاركون في التجربة يُقبلون على المشاركة في أفعال لا يرتضونها، فلا يوجد ما يضطرهم إلى إلحاق الضرر والمعاناة بالآخرين حتى وإن كانوا ضحايا مجهولين. فمن بين عشرين مشاركًا في هذه التجربة الإضافية تراجع واحد منهم ولم يواصل التجربة، وذلك قبل أن ينشب الخلاف المزعوم بين القائمين على التجربة، ورفض ثمانية عشر مشاركًا التعاون مع أول بوادر الاختلاف بين القائمين على التجربة، أما المشارك الأخير فقد قرر عدم المواصلة بعد ذلك بمرحلة واحدة لا غير: «فمن الواضح أن الخلاف في الرأى بين السلطات يشل حركة الفعل تمامًا[1]».

إن الدرس المستفاد من التعديل في التجربة ليس غامضًا. فالاستعداد للقيام بالفعل بما يخالف الرأى السديد وصوت الضمير ليس عمل السلطة الرسمية المسيطرة وحدها، بل إنه نتيجة للتعرض إلى مصدر أحادي مطلق يحتكر السلطة. ويظهر هذا الاستعداد عادة في المنظومة التي لا تقبل أية معارضة، ولا تحتمل أية استقلالية في الرأي، ولا ترحب بأية استثناءات في التنظيم الخطي للسلطة. في مثل هذه المنظومة، لا يوجد عضوان متساويان في السلطة، مثل معظم الجيوش، والمؤسسات الإصلاحية، والأحزاب والحركات الشمولية، وبعض الطوائف، والمدارس الداخلية. لكن فاعلية مثل هذه المنظومات تتوقف

(1) Milgram, **Obedience to Authority**, p. 107.

على ترجمة أحد أمرين إلى واقع . فربما تعزل المنظومة أعضاءها تمامًا عن بقية المجتمع بعد أن حازت أو اغتصبت السيطرة التامة على احتياجات وأنشطة الحياة الخاصة بأعضائها، وهي بذلك تشبه النموذج الذي رسمه جوفمان للمؤسسات الشاملة، ومن ثم فهي تقطع دابر أي تأثير محتمل لمرجعيات تنازعها . أو ربما تكون المنظومة أحد فروع الدولة الشمولية أو شبه الشمولية والتي تحول كل هيئاتها إلى صور طبق الأصل منها .

يقول ميلجرام: «عندما يكون لديك سلطة مطلقة دون أية ضغوط معارضة سوى احتجاجات الضحايا، فاعلم أن لديك سلطة حقيقية . أما في الحياة الواقعية، فإنك بالطبع ستواجه ضغوطًا معارضة عديدة تتصادم مع بعضها البعض»[1] . لابد وأن ما يعنيه ميلجرام «**بالحياة الواقعية**» هو الحياة داخل مجتمع ديموقراطي وخارج مؤسسة شاملة، أي الحياة القائمة على التعددية . وإحدى أبرز استنتاجات ميلجرام هي أن التعددية أفضل دواء وقائي ضد أناس أسوياء أخلاقيًا ويأتون أفعالاً شاذة أخلاقيًا . فلابد وأن النازيين قد دمروا آثار التعددية السياسية قبل أن يشرعوا في ارتكاب جرائم على شاكلة الهولوكوست، وهي جرائم كان لابد فيها من تقييم الاستعداد المتوقع لأناس عاديين بأن يرتكبوا أعمالاً غير أخلاقية وغير إنسانية، واعتبار هذا الاستعداد من العوامل الضرورية والمتاحة أيضًا . وفي الاتحاد السوفييتي، لم ينطلق التدمير الممنهج لأعداء النظام، الحقيقيين والمزعومين، انطلاقًا جديًا إلا بعد تجفيف منابع الاستقلالية الاجتماعية، ومن ثم تجفيف التعددية السياسية التي كانت تعكسها . فلولا القضاء على التعددية تمامًا، لتعثرت المنظمات ذات الأهداف الإجرامية والتي تحتاج إلى ضمان طاعة أعضائها في تنفيذ أعمال غير أخلاقية، ولواجهت عبء استحداث حواجز غير طبيعية مانعة تعزل الأعضاء عن تأثير «الوهن» الناجم عن تنوع المعايير والآراء . وما أحوج الناس إلى صوت الضمير في خضم الصراع السياسي والاجتماعي .

الطبيعة الاجتماعية للشر

يمكن النظر إلى أغلب الدروس المستفادة من تجارب ميلجرام على أنها صور متعددة لفكرة محورية، وهي ارتباط القسوة بنماذج معينة للتفاعل الاجتماعي أكثر من ارتباطها

---

(1) Milgram, **The Individual in a Social World**, pp. 96-7.

بالسمات الشخصية للجناة. القسوة في أصلها حالة اجتماعية أكثر من كونها سمة من سمات الشخصية. وبالتأكيد يتصرف بعض الأشخاص بقسوة ووحشية إذا ما وُضعوا في محيط ينزع سلطة الضغوط الأخلاقية ويضفي شرعية على التجرد من الإنسانية.

حتى وإن بقيت شكوك بشأن هذه الفكرة بعد تجارب ميلجرام، فسرعان ما تبخرت عندما ظهرت نتائج تجربة أخرى قام بها فيليب زيمباردو[1]. في هذه التجربة، جرى عزل العامل المزعج المتعلق بسلطة المؤسسة المبجلة في كل زمان ومكان - العلم - والمُمثَلة في شخص القائم على التجربة. فلا يوجد في تجربة زيمباردو أية سلطة خارجية معترف بها ومستعدة لتحمل المسؤولية نيابة عن المشاركين في التجربة. فالسلطة النهائية والوحيدة في تجربة زيمباردو كانت تتولد عن طريق المشاركين أنفسهم، وكانت الوظيفة الوحيدة لصاحب التجربة هي بدء العملية بتوزيع المشاركين على مواقع وأدوار معينة داخل نموذج منظم.

كان مقدرًا لتجربة زيمباردو أن تستمر لأسبوعين، لكن توقفت بعد أسبوع واحد خوفًا من إحداث ضرر بالغ بأجسام المشاركين وعقولهم. في هذ التجربة، جرت قسمة المتطوعين على أساس عشوائي إلى فئتين: فئة تلعب دور السجناء وفئة تلعب دور حراس السجن. وأُعطي كل فريق ملابس رمزية. على سبيل المثال، ارتدى السجناء قبعات ضيقة تشبه الرؤوس المحلوقة، وأردية فضفاضة تجعلهم يبدون كالحمقى. أما الحراس فقد أُعطوا ملابس رسمية ونظارات سوداء تحجب عيونهم عن نظرات السجناء. ولم يُسمح لأي من الطرفين أن ينادي الآخر باسمه، فكان التجرد من العواطف والأمور الشخصية هو القاعدة المُتبعة. وكانت هناك قائمة طويلة من القواعد التي كانت جميعها مُهينة للسجناء وتجردهم من كرامتهم الإنسانية. وهذه هي نقطة الانطلاق، وما تبع ذلك فاق براعة مهندسي التجربة. فأداء الحراس لا حدود له، وهم شباب من الذكور في سن الجامعة جرى اختيارهم على أساس عشوائي، وجرى فحصهم للتأكد من عدم وجود أي شيء غير طبيعي في تصرفاتهم. وهنا تنطلق بكل واقعية سلسلة افترضها الباحث جريجوري باتيسون، وهي «سلسلة قوية من الفعل ورد الفعل إلى أن تصل إلى درجة لا يمكن فيها التحكم في الموقف». فالمكانة الصورية للحراس عززها خنوع السجناء، وهذا الخنوع

(1) Craig Haney, Curtis Banks, & Philip Zimbardo, '**Interpersonal Dynamics in a Simulated Prison**', International Journal of Criminology and Penology, vol. I (1973), pp. 69-97.

شجع بدوره الحراس على إظهار قوتهم أكثر وأكثر، مما انعكس تمامًا على زيادة إحساس السجناء بالمهانة والإذلال الذاتي . . . حتى أن الحراس أجبروا السجناء أن يغنوا أغاني بذيئة، وأن يتغوطوا في دلاء لا يُسمح لهم بإفراغها، وأن ينظفوا المراحيض بأيديهم، وكلما واصل الحراس هذا الإذلال، تصرفوا وكأنهم مقتنعون تمامًا بعدم إنسانية السجناء وقل شعورهم بأنهم مقيدون في ابتكار أساليب غير إنسانية أكثر قسوة وفظاعة.

وهذا أمر مخيف يتضح في التحول الكلي العجيب لشباب أمريكان محترمين وودودين إلى ما يشبه وحوش من العينة التي يقال إنها توجد فقط في أماكن مثل معسكر أوشفيتس ومعسكر تربلينكا. هذا التحول الكلي جعل بعض مراقبي التجربة يعتقدون أن معظم الناس، إن لم يكن كلنا جميعًا، يعيش بداخلهم فرد من أفراد فرق الإس إس وينتظر الخروج في اللحظة المناسبة - يقول أميتاي إتزيوني إن ميلجرام اكتشف أن هناك «**آيخمان كامن**» داخل كل رجل عادي[1]. وقد سك چون شتينر مصطلح «**الإنسان النائم**» ليشير إلى القدرة الساكنة بطبيعتها على التصرف بقسوة ووحشية والتي تنشط في بعض الأحيان.

يشير تأثير النائم إلى سمة العنف الكامنة داخل بعض الأشخاص مثل المستبدين والطغاة والإرهابيين عندما تتحقق علاقة القفل والمفتاح. وقتها يستيقظ النائم من المرحلة الطبيعية الخاصة بنمط سلوكه، وتنشط السمات العنيفة الكامنة للشخصية. وكل الناس إلى حد ما نائمون طالما أن لديهم استعداد كامن للعنف يمكن استثارته تحت ظروف معينة[2].

لكن شدة الوحشية التي أدهشت زيمباردو وزملائه قد صدرت بكل وضوح وبلا غموض عن تنظيم اجتماعي فاسد ووحشي لا عن فساد المشاركين ووحشيتهم. وإذا انعكست الأدوار المسندة إلى المشاركين في التجربة، فلن تختلف النتيجة النهائية. المهم هو وجود قطبين متناقضتين، ولا يهم من يقف على كل قطب. المهم أنه أُسند إلى بعض الأشخاص سلطة حصرية كاملة ومتطرفة. فإن كان هناك إنسان نائم داخل كل منا، ربما

---

(1) Amitai A. Etzioni, '**A Model of Significant Research**', **International Journal of Psychiatry**, vol. VI. (1968) pp. 279-80.

(2) John M. Steiner, '**The SS Yesterday and Today: A Sociopsychological View**' in Survivors, Victims, and Perpetrators, p. 431.

يظل نائمًا للأبد إن لم توجد مثل هذه الملابسات والظروف أبدًا، ولم نكن لنسمع عن وجود هذا الإنسان النائم على الإطلاق.

إلاَّ أنَّ أشدَّ ما يُؤسَفُ له؛ السهولة التي ينزلق بها معظم الناس إلى الدور الذي يتطلب القسوة أو على الأقل العمى الأخلاقي - فقط في حالة وجود سلطة عليا تدعم هذا الدور وتضفي عليه شرعية. وبسبب التواتر المثير «**للانزلاق إلى لعبة الدور**» في كل التجارب المعروفة، كان مصطلح «الإنسان النائم» يبدو وكأنه مجرد سند ميتافيزيقي. فلسنا حقًا بحاجة إليه حتى نفسر الإيمان الجماعي بدين القسوة. لكن هذا المصطلح يصلح تمامًا للإشارة إلى الحالات النادرة نسبيًا، وهي حالات يجد فيها بعض الأفراد القوة والشجاعة اللازمة لمقاومة أوامر السلطة، حيث يرفضون تنفيذ هذه الأوامر باعتبار أنها تخالف مبادئهم لا غير. فبعض الناس العاديين ممن يطيعون القانون ولا يعرفون التمرد أو المغامرة يقفون أمام من يمتلكون السلطة، غير عابئين بالعواقب، بل يعطون الأولوية لضمائرهم، مثل تلك الفئة القليلة الصامدة التي تصدت للسلطة الباطشة الظالمة، وخاطرت بأرواحها من أجل إنقاذ ضحايا الهولوكوست. وربما نصيغ وقتنا في البحث بلا جدوى عن محددات اجتماعية وسياسية ودينية تفسر لنا بروز هؤلاء وتميزهم، فضميرهم الأخلاقي الساكن الذي كان لا يجد فرصة للنضال واستيقظ الآن -كان حقًا سمة من سماتهم الشخصية وملكة نابعة من داخلهم - على العكس من اللاأخلاقية التي كان لابد أن تنتجها البنية الاجتماعية.

كانت قدرتهم على مقاومة الشر «إنسانًا نائمًا» طوال حياتهم، وكان من الممكن أن تظل نائمة للأبد، ولم نكن لنعرف عنها شيئًا. لكن قد يكون هذا الجهل نعمة.

الفصل السابع

نحو نظرية سوسيولوجية للأخلاق

سأناقش الآن بالتفصيل المشكلة التي نشأت في نهاية الفصل السابق، ألا وهي مشكلة الطبيعة الاجتماعية للشر، أو بالتحديد إنتاج المجتمع للسلوك غير الأخلاقي. وقد أشرت إلى بعض جوانب هذه المشكلة بإيجاز في الفصول السابقة، وكان من بينها الآليات المسؤولة عن إنتاج اللامبالاة الأخلاقية أو إبطال شرعية الأسس الأخلاقية بوجه عام. ونظرًا للدور الرئيس الذي لعبته الطبيعة الاجتماعية للشر في ارتكاب جرائم الهولوكوست. لا يكتمل أي تحليل للمحرقة دون دراسة شاملة للعلاقة بين المجتمع والسلوك الأخلاقي. وقد زادت الحاجة لمثل هذه الدراسة عندما أثبتت كل النظريات السوسيولوچية الخاصة بالظواهر الأخلاقية عدم قدرتها على تقديم تفسير مقبول للمحرقة. والغرض من هذا الفصل هو توضيح بعض الدروس المهمة من تجربة الهولوكوست والتي يجب أن توضع لها نظرية سوسيولوچية مناسبة عن الأخلاق، بحيث تتحرر من الضعف الذي يشوب النظريات القائمة. وسيتخذ هذا الفصل بعض الخطوات التمهيدية في صياغة نظرية أخلاقية قادرة على التوفيق الكامل بين النتائج التي توصلت إليها دراسات الهولوكوست؛ وأي تقدم نحققه في هذا الاتجاه سيكون تلخيصًا مناسبًا للموضوعات المحورية التحليلية المتنوعة في هذا الكتاب.

وضع الخطاب السوسيولوچي المبادىء الأخلاقية في مرتبة غامضة وغير قابلة للاستعمال. ولم يبذل الخطاب السوسيولوچي إلا النزر اليسير في سبيل تحسين مكانة المبادىء الأخلاقية، بل جرى العرف على تهميش قضايا السلوك الأخلاقي والاختيار الأخلاقي. وأغلب السرديات السوسيولوچية تستغني عن الإشارة إلى المبادىء الأخلاقية. وهكذا يقتدي الخطاب السوسيولوچي بنموذج «العلم» بوجه عام، وهو نموذج تحرُّر منذ بدايته من الفكر الديني وما وراء الطبيعة من خلال تصميم لغة خاصة قادرة على خلق سرديات كاملة دون أن توظف مطلقًا أفكار مثل الإرادة أو الغاية. وواقع الأمر أن العلم هو إحدى ألعاب اللغة التي تتبع قاعدة تحظر استخدام مفردات غائية (teleologica). صحيح أن عدم استخدام مفردات غائية ليس شرطًا كافيًا لإنتماء جملة ما إلى عالم السرديات العلمية، لكنه بالطبع شرط ضروري.

اجتهد علماء الاجتماع في الالتزام بقواعد الخطاب العلمي، وكانت النتيجة أن المباديء الأخلاقية والظواهر المتعلقة بها ظلت بلا مرسى في العالم الاجتماعي الذي أفرزته السرديات السوسيولوچية المهيمنة، ووضعت له النظريات، وأُجرت عنه الدراسات والبحوث. فقد انصب جهد علماء الاجتماع على إخفاء التمييز النوعي للظواهر الأخلاقية أو تصنيفها ضمن فئة من الظواهر التي يمكن دراستها دون الاستعانة باللغة الغائية. وأدى ذلك إلى إنكار نظام وجودي مستقل للمباديء الأخلاقية، وإذا تم الاعتراف على الإطلاق بالمباديء الأخلاقية كعامل منفصل في الواقع الاجتماعي، فإنها تأتي في مرتبة ثانوية تشير إلى إمكانية تفسيرها من خلال ظواهر لا علاقة لها بالأخلاق - أي ظواهر تخضع تمامًا وبلا غموض لمعالجة غير غائية. وواقع الأمر أن الموقف السوسيولوچي من دراسة المباديء الأخلاقية أصبح مرادفًا لاستراتيچية الاختزال السوسيولوچي، إن جاز التعبير، وهو اختزال يفترض أن كل الظواهر الأخلاقية في كُليتها يمكن تفسيرها على سبيل الحصر بلغة المؤسسات التي تمنح هذه الظواهر قوتها الإلزامية.

المجتمع مصنع للأخلاق

ثمة استراتيچية تقوم على التفسير السببي الاجتماعي للأسس الأخلاقية، بمعنى أن تفسير السلوك الأخلاقي يتوقف ظروف اجتماعية وعمليات اجتماعية. هذه الاستراتيچية تعود على الأقل إلى مونتيسكيو الذي رأى، على سبيل المثال، أن تعدد الزوجات ينشأ عن سببين: إما زيادة عدد النساء ووجود فائض منهن أو الشيخوخة السريعة الملحوظة عند النساء في أحوال مناخية معينة. وهذه هي الأمثلة التي ربما تتداولها كتب التاريخ الآن لتوضح في المقابل التقدم الذي حققه علم الاجتماع منذ نشأته. ولكن بوجه عام، ظل النموذج التفسيري الذي تقوم عليه افتراضات مونتيسكيو متماسكًا لزمن طويل، وأصبح جزءًا أصيلاً من البديهيات العلمية الاجتماعية التي نادرًا ما تكون عرضة للشك أو الاعتراض، وساد الاعتقاد بأن استمرارية نموذج أخلاقي ما دليل على وجود حاجة جمعية ابتدعت هذا النموذج. وعليه فإن الدراسة العلمية للأخلاق ينبغي أن تهتم باكتشاف هذه الحاجات، وأن تنظم من جديد الآليات الاجتماعية لضمان تلبيتها وإشباعها من خلال فرض القواعد السلوكية.

ترتَّبَ على قبول هذا الافتراض النظري واستراتيچيته التفسيرية مغالطات منطقية ظهرت في أوضح صورها لدى العالم الأنثروبولوچي كليد كلكون الذي أصر على أن المباديء أو العادات الأخلاقية ما كان لها أن تكون لو لم تكن وظيفية، أي لو لم يكن لها فائدة في إشباع الحاجات أو تهذيب النزعات السلوكيات التدميرية مثل تقليل القلق وتوجيه السلوك العدواني الفطري الموروث، كما يتجلى في ظاهرة السحر في قبائل النافاهو. أصرَّ كليد كلكون على أن اختفاء الحاجة التي غرست بذرة المبدأ الأخلاقي وأمدته بأسباب الحياة والبقاء يؤدي إلى اختفاء المبدأ الأخلاقي ذاته. وبذلك فإن إخفاق المبدأ الأخلاقي في تلبية الحاجة الأصلية سيؤدي إلى النتيجة نفسها. أما العالم الأنثروبولوچي برونسيلاف مالينوفسكي فقد وصَّفَ هذا التطبيق للدارسة العلمية للمباديء الأخلاقية توصيفًا بليغًا، وأكد الأداتية الجوهرية للمباديء الأخلاقية وتابعيتها لما يسمي «الاحتياجات البشرية الضرورية»، مثل الغذاء، والأمن، والحماية من سوء الأحوال المناخية.

أما دراسة إميل دوركايم للظواهر الأخلاقية فقد تحولت إلى قانون الحكمة السوسيولوچية، وحددت معنى المعالجة السوسيولوچية السليمة في دراسة المباديء الأخلاقية. رفض دوركايم ربط المباديء الأخلاقية بالحاجات البشرية، وانتقد بشدة الرأي السائد القائل بأن الأسس الأخلاقية الواجبة في مجتمع ما لابد وأنها اكتسبت قوتها الإلزامية عبر تحليل واع واختيار عقلاني. وفي معارضة واضحة للبديهيات الإثنوجرافية السائدة، أكد دوركايم أن جوهر المباديء الأخلاقية ينبغي أن نبحث عنه في قوتها الإلزامية، وليس بالأحري في توافقها العقلاني والحاجات التي يسعى أفراد المجتمع لإشباعها. بمعنى آخر، المبدأ مبدأ، لا لأنه جرى اختياره لأفضليته في ترويج مصالح الأعضاء والدفاع عنها، بل لأن الأعضاء - من خلال التعلُّم أو من خلال العواقب الوخيمة المترتبة على المخالفة - يُقنعوا أنفسهم بقوة سلطته وحضوره. رغم ذلك، لم يكن النقد الذي وجهه دوركايم للنماذج التفسيرية السائدة ضد مبدأ «**التفسير العقلاني**» في حد ذاته، بل إنه لم يقوض النزعة السوسيولوچية الاختزالية. ومن هذا المنطلق، لم يكن اختلاف دوركايم مع النماذج التفسيرية القائمة سوى اختلاف بين أفراد الأسرة الواحدة؛ فما ظهر على أنه انشقاق جذري انتهى إلى مجرد تحول لبؤرة الاهتمام من الحاجات الفردية إلى الحاجات

الاجتماعية، أو بالأحرى إلى حاجة عليا وحيدة لها الآن الأولوية العظمى على كافة الحاجات الأخرى، سواء كانت تُعزَى إلى أفراد أو جماعات، إنها الحاجة إلى التكامل الاجتماعي. فكل نظام أخلاقي مُقدر له أن يخدم البقاء المستمر للمجتمع، وأن يعمل على الحفاظ على هوية المجتمع الذي يدعم القوة الإلزامية لهذا النظام من خلال تحقيق الاندماج في المجتمع وفرض العقوبات التأديبية. فبقاء أي مجتمع يقوم على فرض قيود على النزعات الطبيعية لدى أعضاء المجتمع - نزعات ما قبل اجتماعية أو نزعات لا يربطها رابط بالحياة الاجتماعية. فالسبيل إلى بقاء المجتمع هو إجبار أعضائه على التصرف بطريقة لا تتعارض مع الحاجة إلى الحفاظ وحدته.

على أي حال تسببت مراجعة دوركايم في إغراق الفكر السوسيولوچي الخاص بالمباديء الأخلاقية في مغالطات منطقية أكثر من أي وقت مضى. فإذا كان الأساس الوجودي الأوحد للأخلاقيات هو إرادة المجتمع، وإذا كانت وظيفتها الوحيدة هي المحافظة على بقاء المجتمع على قيد الحياة، فهذا يعني أن الأجندة السوسيولوچية قد استبعدت تمامًا التقييم الجوهري الحقيقي لدى منظومات أخلاقية أخرى. وواقع الأمر أن اتخاذ التكامل الاجتماعي كإطار أوحد للمرجعية التي يجري من خلالها الحكم الأخلاقي سيجعل من المستحيل عقد أية مقارنة بين أنظمة أخلاقية متعددة والمفاضلة بينها. فالحاجة التي يخدمها كل نظام تنشأ داخل المجتمع الذي يرعاها، المهم هو وجود نظام أخلاقي في كل مجتمع، وليس جوهر الأسس الأخلاقية التي يدعمها هذا المجتمع أو ذاك للحفاظ على وحدته وتكامله. وربما نوجز أطروحة دوركايم في جملة واحدة: «**كل مجتمع له أخلاقيات يحتاجها**». ولما كانت حاجة المجتمع هي الجوهر الأوحد للأخلاقيات، تصبح كافة النظم الأخلاقية متساوية من حيث المبدأ الذي يجري من خلاله قياسها وتقييمها على أساس مشروع -موضوعي وعلمي- ألا وهو نفعها في إشباع تلك الحاجة.

بيد أن معالجة دوركايم للأخلاقيات تتجاوز تأكيده الآراء السائدة التي تري الأسس الأخلاقية إفرازات اجتماعية. ولعل أكبر إسهام قدمه دوركايم للبحث العلمي/ الاجتماعي هو تصوره للمجتمع كقوة تربوية فعالة. فهو يرى أن «الإنسان كائن أخلاقي ليس لشيء سوى أنه يعيش داخل مجتمع»، وأن «الأخلاقيات بكل صورها لا توجد سوى داخل

مجتمع»، وأن «الفرد يخضع للمجتمع، وهذا الخضوع شرط انعتاقه وتحرره؛ وأن حرية الإنسان تكمن في الخلاص من القوى المادية العمياء التي لا تعقل، وأن الإنسان يحقق هذا الخلاص عندما يتصدي لهذه القوي، ويعلي من شأن القوة الهائلة البارعة للمجتمع الذي يحتضنه ويحميه، وأن الإنسان عندما يضع نفسه تحت جناح المجتمع، يجعل نفسه إلى حد ما تابعًا له، لكن هذه التبعية تحرر الإنسان، ومن ثم لا يوجد تناقض في الأمر». تلك المقولات وأخواتها في أعمال دوركايم مازال لها صدى حتى الآن في علم الاجتماع. كل الأخلاقيات تنبع من المجتمع، وليس هناك حياة أخلاقية خارج المجتمع. فالمجتمع مصنع ينتج الأخلاق، ويشجع السلوك الأخلاقي، ويهمش الفسوق، بل ويمنعه أو يقمعه. وبديل القبضة الأخلاقية للمجتمع ليس استقلال البشر، بل سطوة الانفعالات الحيوانية. وطالما أن الدوافع ما قبل الاجتماعية للحيوانات البشرية تتسم بالقسوة والعنف والأنانية، فلابد من ترويضها وتطويعها إذا ما أريد للحياة الاجتماعية أن تبقي وتستمر. اترك الحبل على الغارب، واقض على القهر الاجتماعي، وعندها يرتد الناس إلى البربرية التي كانت قوة المجتمع قد خلَّصتهم منها بأعجوبة.

هذه الثقة القوية في قدرة المجتمع على السمو بالإنسان وتهذيبه وأنسنته تتناقض مع إصرار دوركايم بأن الأفعال الشريرة هي كذلك لأن المجتمع يحظرها، لا أن المجتمع يحظرها لأنها شريرة. إن صوت العالِم المرتاب الهاديء الذي يسكن بداخل دوركايم يفضح زيف كل الادعاءات القائلة بأن الشر له جوهر خلاف نبذه من قبل قوة قادرة على جعل إرادتها حُكمًا إلزاميًا. بيد أن الإنسان الوطني الأصيل والمؤمن الحق بسمو الحياة المتحضرة وتقدمها لا يملك إلا أن يشعر بأن ما قد رفضه المجتمع هو شر بالفعل، وأن هذا الرفض لابد وأنه كان عملاً يحرر الإنسان ويسمو بكرامته.

هذا الشعور يتوافق والوعي الذاتي بنموذج الحياة الغربية الذي حقق تفوقًا ماديًا وضمن هذا التفوق، وهو نموذج لا يملك إلا أن يحتفي بسمو المباديء التي أخلص لها. هذا النموذج لم يكن «مجتمعًا في حد ذاته» أو مقولة نظرية مجردة، بل إنه المجتمع الغربي الحديث الذي جاء ليتمم مكارم الأخلاق. والفضل يعود إلى الحملات الثقافية الصليبية

التبشيرية التي شنها المجتمع الغربي الحديث المهووس «**بأعمال البستنة**»[1]، فهي التي بثت الثقة في النفس، وهذه الثقة هي التي جعلت تطبيق القانون يبدو وكأنه أنسنة للبشر وليس بالأحرى عملية قمع نموذج إنساني على يد نموذج آخر. هذه الثقة نفسها هي التي أدت إلى استبعاد كافة المظاهر الإنسانية التي لا تخضع لقانون المجتمع، مثل التسيُّب والفوضى خارج إطار المجتمع بوصفها مظاهر للبربرية والوحشية، أو في أحسن الأحوال، باعتبارها نماذج تثير الشك وتشكل خطرًا كامنًا. وها قد أضفت الرؤية النظرية في نهاية المطاف شرعية على سيادة المجتمع على أعضائه ومنافسيه.

بمجرد أن نجح المجتمع الغربي في تزييف هذه الثقة وتحويلها إلى نظرية اجتماعية، ترتب على ذلك عواقب هامة فيما يتعلق بقضية تأويل الأخلاقيات. فلا يمكن أن تطلق صفة «أخلاقية» على الدوافع ما قبل الاجتماعية أو الدوافع التي لا تراعي حسن المخالطة الاجتماعية، ومن ثم أصبح من العسير الحديث بوضوح أو الاهتمام الجاد بالإمكانية التي تفترض أن هناك على الأقل بعض النماذج الأخلاقية التي ربما تضرب بجذورها في وسائط وجودية لا علاقة لها بالقواعد الاجتماعية. بل أصبح من العسير، دون حدوث أي تناقض، مجرد إمكانية التصور أن بعض الضغوط الأخلاقية التي تنشأ من الحالة الوجودية للإنسان وفق الحقيقة المجردة المسماة «**الوجود مع الآخرين**» ربما يمكن أن تُحيِّدها أو تطمسها عوامل اجتماعية معادلة، أي أن المجتمع ـ بالإضافة إلى «**وظيفته الأخلاقية**» أو على النقيض منها ـ ربما يعمل على الأقل عند الاقتضاء كقوة «**تُسكت صوت الأخلاق**».

وما دام علماء الاجتماع يفهمون الأخلاق على أنها منتج اجتماعي ويفسرونها من خلال الآليات السببية التي إن أدت وظيفتها كما ينبغي تضمن «**العرض الدائم للمنتج**»، فإنهم يميلون إلى فهم الأحداث التي تنتهك الأخلاقيات الراسخة وتتحدى التصور العام للخير والشر والسلوك الصالح والطالح على أنها نتيجة من النتائج الناجمة عن فشل «صناعة الأخلاق» أو سوء إدارتها. ونظام المصنع هذا كان من أقوى الصور المجازية التي نُسج منها خيوط النموذج النظري للمجتمع الحديث، كما قدمت الرؤية الإدراكية الخاصة بالإنتاج الاجتماعي للأخلاقيات إحدى أفضل الأمثلة على تأثيره. وبذلك فإن وقوع أي

(1) Zygmunt Bauman, **Legislators and Interpreters** (Cambridge: Polity Press, 1987) ch. 3, 4.

سلوك غير أخلاقي يُفسَّر على أنه نتيجة عدم كفاية المعروض من الأسس الأخلاقية أو عرض أخلاقيات خطأ أو عرض أسس لا تمتلك قوة إلزامية كافية. وهذا الخطأ يُعزى بدوره إلى أخطاء إدارية أو فنية وقع فيها «**المصنع الاجتماعي للأخلاقيات**» - أو إلى «**العواقب غير المتوقعة**» الناتجة عن جهود إنتاجية ينقصها التنسيق أو إلى تدخل عوامل غريبة على النظام الإنتاجي، أي عدم اكتمال التحكم في عوامل الإنتاج. وبذلك يصبح السلوك غير الأخلاقي في النظرية الاجتماعية «**انحرافًا عن النموذج**»، وهو انحراف ينشأ عن غياب أو ضعف «**الضغوط التأهيلية للاندماج الاجتماعي**» أو عن اختلال أو تعطل الآليات الاجتماعية التي وضعت لخلق هذه الضغوط[1]. وعلى مستوى النظام الاجتماعي، يشير هذا التفسير إلى مشاكل إدارية عالقة، لاسيما مفهوم دوركايم عن انحلال البنية الاجتماعية. وعلى المستويات الأدني، يشير هذا التفسير إلى عيوب المؤسسات التعليمية وانهيار الأسرة أو تأثير مقاطعات متأصلة معادية للحياة الاجتماعية وذات ضغوط مضادة لكل من الأخلاق والاندماج الاجتماعي. لكن في كل الأحوال، يفهم علماء الاجتماع ظهور السلوك غير الأخلاقي على أنه تجلٍّ لدوافع ما قبل اجتماعية أو دوافع لا علاقة لها بالحياة الاجتماعية وهي تخرج فجأة من محابسها التي صنعها المجتمع، أو وهي تفر من كهوفها المظلمة. فالسلوك غير الأخلاقي هو دائمًا عودة إلى حالة ما قبل اجتماعية أو فشل في الانصراف عن هذه الحالة، وهو يرتبط دائمًا بمقاومة الضغوط الاجتماعية أو على الأقل الضغوط الاجتماعية «القويمة»، وهو مفهوم يمكن تفسيره في ضوء نظرية دوركايم على أنه مطابق لما يسمى النسق الاجتماعي، أي أنه مطابق للمعايير السائدة والقيمة الوسطية. وبما أن الأخلاقيات منتج اجتماعي، فإن مقاومة المعايير والأسس التي يدعمها المجتمع بوصفها معايير وقواعد سلوكية لابد أن تؤدي إلى حدوث أفعال غير أخلاقية.

تؤكد هذه النظرية حق المجتمع في فرض نموذج جوهري للسلوك الأخلاقي، وهذا

---

(١) ليست القضية أحادية الأنظمة الأخلاقية أم تعدديتها، بل القول بأن أي معيار أخلاقي، حتى وإن كان تطبيقه بسيطًا، لابد وأن يكون له أصول اجتماعية، ولابد من تطبيقه بقواعد وعقوبات إلزامية في المجتمع. من خلال هذا المنظور، تصبح اللاأخلاقية كل ما هو ضد المجتمع (أو بالعكس كل ما هو ضد المجتمع غير أخلاقي)؛ وبذلك لم تسمح لغة دوركايم بوجود أي سلوك أخلاقي بلا أصل اجتماعي، فالمقابل الوحيد للسلوك المنضبط اجتماعيًا هو السلوك القائم على دوافع حيوانية غير آدمية (المؤلف).

ينطبق على أي مجتمع، ومن وجهة نظر ليبرالية، على كل كيان جمعي اجتماعي، ليس بالضرورة في حجم المجتمعات الأممية المألوفة، لكنه ينطبق على الأقل على كل كيان قادر على دعم ضميره المشترك بشبكة من الإجراءات العقابية الفعالة. هذه النظرية تتوافق والممارسة التي من خلالها تدعي السلطة الاجتماعية بحقها في احتكار الحكم الأخلاقي. فهي تقر ضمنيًا عدم شرعية كل الأحكام التي لا وجود لها في هذه الممارسة، لذا يصبح السلوك الأخلاقي من الناحية العملية مرادفًا للخضوع والانصياع للقواعد التي تتقيد بها الأغلبية.

تحدى الهولوكوست لمغالطات الحداثة الغربية

المغالطات المنطقية الناجمة عن اقتران الأخلاقيات بالانضباط الاجتماعي ربما تحمي الممارسة اليومية لعلم الاجتماع من «أزمة النموذج». فقلما يسبب تطبيق النموذج القائم أي حرج، فالنسبية المنهجية المبنية على هذه الرؤية للأخلاق هي صمام الأمان الأخير عندما تثير القواعد الأخلاقية المتبعة اشمئزازًا وكراهة أخلاقية كبيرة. ومن ثم فإنها توظف أحداثًا ذات تأثير مثير حتى تحطم قبضة النموذج المهيمن، وحتى تبحث عن أسس بديلة للمباديء الأخلاقية. لكن القول بضرورة مثل هذا البحث يُنظر إليه بعين الشك، وتبذل الجهود من أجل صياغة عملية نقل التجربة المثيرة في شكل يسمح بتسكينها في النموذج القديم، وهذا يتحقق عادة عبر أحد إجرائين: إما عرض الأحداث على أنها فريدة حقًا، ومن ثم فهي ليست وثيقة الصلة تمامًا بالنظرية العامة للأخلاقيات - بخلاف تاريخ الأخلاقيات، مثلما لا يستوجب سقوط نيازك ضخمة إعادة صياغة نظرية التطور - أو تذويبها في شكل أوسع ومألوف لإفرازات أو عيوب ثانوية بذيئة، لكنها طبيعية ومنتظمة، في النظام المنتج للأخلاقيات. وإذا لم يتناسب أي من هذين الإجرائين مع حجم الأحداث وأهميتها، فهناك مهرب ثالث، وهو رفض السماح للدلائل القائمة بدخول عالم الخطاب الخاص بعلم الاجتماع، ومواصلة المسيرة كأن شيئًا لم يكن.

هذه الاستراتيجيات والحيل الثلاث وظفها الموقف السوسيولوچي تجاه الهولوكوست باعتبارها أكثر الأحداث المثيرة من حيث المغزى الأخلاقي. وكما ذكرنا من قبل كانت هناك محاولات مبكرة عديدة لسرد بعض أبشع حالات الإبادة الجماعية على أنها عمل قامت به

شبكة ضخمة تتألف من أفراد كان ينقصهم الحس الأخلاقي وأفلتوا من القيود المتحضرة من خلال أيديولوجية إجرامية غير عقلانية. وعندما تفشل هذه المحاولات بإثبات عقلانية منفذي الجرائم وحكمتهم و«طبيعيتهم» من الوجهة الأخلاقية كما توضح أدق البحوث التاريخية، يجري التركيز على تنقيح بعض الظواهر الشاذة القديمة أو صياغة تصنيفات سوسيولوچية جديدة، بحيث يمكن إدراج الهولوكوست ضمنها، ومن ثم يجري تلطيفها وجعلها أمرًا مألوفًا، على سبيل المثال تفسير الهولوكوست في علاقتها بأمور مثل التحيز والتحامل أو الأيديولوچية. وأشهر طرق دراسة الهولوكوست هو تجنب مناقشة دلائلها تمامًا، فغالبًا ما يناقش علماء الاجتماع جوهر الحداثة ونزعتها التاريخية ومنطق الرسالة الحضارية وآفاق الترشيد التقدمي للحياة الاجتماعية ومعوقاته كأن الهولوكوست لم تحدث. وكأنه لا توجد أية مشكلة في أن الهولوكوست «**تحمل شهادة على تقدم الحضارة الغربية**»[1] وأن «الحضارة الغربية الآن تضم معسكرات الموت، وأن المُزلمان أحد نتائجها المادية والروحية»[2].

بيد أن الهولوكوست ترفض هذه المعالجات السوسيولوچية الثلاث رفضًا تامًا، وهي تشكل تحديًا قويًا للنظرية الاجتماعية؛ والقرار بتجاهل هذا التحدي ليس في أيدي المُنظِّرين الاجتماعيين أو ليس على أي حال في أيديهم وحدهم. فردود الفعل السياسية والقانونية تجاه الجريمة النازية وضعت في الحسبان الحاجة إلى تسويغ حكم اللاأخلاقية الذي صدر على أفعال عدد هائل من أناس تبعوا بإخلاص القواعد الأخلاقية الخاصة بمجتمعهم. فإذا كانت التفرقة بين الصواب والخطأ والخير والشر والتي تتحكم فيها تمامًا المؤسسات الاجتماعية وحدها قادرة على «التنظيم المبدئي» للفضاء الاجتماعي تحت إشرافها - كما تجزم النظرية الاجتماعية المهيمنة - فلم يكن هناك أساس قانوني لتوجيه تهمة اللاأخلاقية لهؤلاء الأشخاص لأنهم لم يخرقوا القواعد التي تفرضها هذه المؤسسات الاجتماعية. وربما يساورنا الشك بأنه لولا هزيمة ألمانيا لم تكن الحاجة لمواجهة مثل هذه المشكلة لتظهر مطلقًا.

---

(1) Richard L. Rubenstein, **The Cunning of History** (New York: Harper, 1978), p. 91.

(2) Richard L. Rubenstein & John Roth, **Approaches to Auschwitz** (San Franscisco: SCM Press, 1987), p. 324.

لم نكن لنسمع عن وجود مجرمي حرب ولا عن حق في محاكمة آيخمان وإدانته وإعدامه ما لم يوجد مبرر ما لتصور السلوك المنضبط المتمسك بالقواعد الأخلاقية في ذاك المكان وذاك الوقت على أنه سلوك إجرامي . ولم نكن لنتصور أن معاقبة هذا السلوك تتجاوز انتقام المنتصرين من المهزومين ما لم تكن هناك أسس غير مجتمعية أو أسس تتجاوز المجتمع . هذه الأسس تؤكد أن الأفعال المقيتة المدانة تتصادم مع المبادىء القانونية المفروضة ، بل ومع الأسس الأخلاقية التي ربما يعلقها المجتمع ، لكنه لا يستخف بها ويرفضها . ففي أعقاب الدمار الناجم عن الهولوكوست ، اكتشف أصحاب الممارسة القانونية ، والنظرية الأخلاقية أيضًا ، أن الأخلاقيات ربما تصبح تمردًا على المبادىء التي يؤيدها المجتمع ، بل وتحديًا واضحًا للإجماع والتضامن الاجتماعي . فالنظرية السوسيولوجية ترى أن مجرد فكرة الأسس ما قبل الاجتماعية للسلوك الأخلاقي تدل على ضرورة تغيير جذري للتفسيرات التقليدية الخاصة بأصول الأسس الأخلاقية وقوتها الإلزامية . وقد دافعت هانا أرينت عن هذه الرؤية باستماتة عندما قالت :

ما طالبنا به خلال هذه المحاكمات ، حيث ارتكب المدعى عليهم جرائم «قانونية» ، هو أن يكون بإمكان البشر التمييز بين الصواب والخطأ حتى وإن كان كل ما يملكون هو ملكة الحكم والتي يتصادف أنها تتعارض تمامًا مع ما لابد أن يعتبروه الرأي الذي أجمع عليه كل من حولهم . ويظهر مدى خطورة هذه المسألة عندما نعلم أن الفئة القليلة التي كانت «مزهوة» ولم تثق إلا في ملكة حكمها لم تكن بأي حال من الأحوال مماثلة لهؤلاء الأشخاص الذين ظلوا يتمسكون بالقيم القديمة أو مماثلة لمن كان الإيمان الديني يدلهم على الطريق . وطالما أن المجتمع الراقي بأكمله خضع لهتلر بطريقة أو بأخرى ، فإن المبادىء الأخلاقية التي تحدد السلوك الاجتماعي والوصايا الدينية - «لا تقتل !» - والتي توجه الضمير ذهبت كلها تقريبًا أدراج الرياح . تلك الفئة القليلة التي كانت لا تزال قادرة على التمييز بين الصواب والخطأ اعتمدت بالفعل على ملكة الحكم لديها دون سواها بمنتهى الحرية ودون التقيد بقواعد يمكن أن تندرج تحتها المواقف الخاصة التي كانت تواجهها . وكان عليها أن تحسم كل موقف عندما يطرأ عليها لأنه لم يوجد قواعد لهذه الأمور التي لم يسبق لها مثيل[1] .

(1) Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem: **A Report on the Banality of Evil** (New York: Viking Press, 1964), pp. 294-5.

بتلك الكلمات المؤثرة أوضحت هانا أرينت قضية المسؤولية الأخلاقية عن مقاومة الاندماج في المجتمع. فقد أُسقطت المشكلة موضع النظر والخاصة بالأسس الاجتماعية للأخلاق؛ ومهما كان الحل المطروح لهذه المشكلة، لا يمكن إضفاء الشرعية على سلطة التمييز بين الخير والشر وقوته الإلزامية بإحالته إلى القوى الاجتماعية التي تجيزه وتفرضه. وحتى إذا أدانت الجماعة أو كل الجماعات السلوك الفردي، ربما يظل هذا السلوك أخلاقيًا. والسلوك الذي يستحسنه المجتمع، كل المجتمع بأسره وبلا استثناء، ربما يظل غير أخلاقي. فمقاومة قواعد سلوكية يُقرها مجتمع معين لا ينبغي، ولا تستطيع، أن تحصل على شرعيتها من خلال مباديء وأوامر بديلة وضعها مجتمع آخر، على سبيل المثال، من التجربة الأخلاقية لماض رفضه النظام الاجتماعي الجديد وشوه سمعته. بمعنى آخر، أصبحت مسألة الأصول الاجتماعية للسلطة الأخلاقية لا أهمية لها أخلاقيًا.

تستند النظم الأخلاقية التي تفرضها علاقات اجتماعية إلى حياة اجتماعية مشتركة - ومن ثم فهي نظم نسبية لا محالة في عالم تعددي ومتغير الخواص والعناصر. هذه النسبية، رغم ذلك، لا تنطبق على «**قدرة الإنسان على التمييز بين الصواب والخطأ**»؛ فمثل هذه القدرة لا بد وأن يكون لها أساس في مكان غير الضمير الجمعي للمجتمع. فكل مجتمع يواجه مثل هذه القدرة وهي واقعة بالفعل، مثلما يواجه التركيب البيولوچي للإنسان واحتياجاته الفسيولوچية ودوافعه النفسية. ويفعل المجتمع بهذه القدرة ما يفعله بكل الحقائق الواقعية الصلبة العصية، فهو يحاول أن يقمعها أو أن يسخرها لتحقيق غاياته أو أن يوجهها في اتجاه يراه مفيدًا أو غير ضار. فعملية الدمج في الحياة الاجتماعية تكمن في توظيف المقدرة الأخلاقية - لا في إنتاجها. والمقدرة الأخلاقية التي يتم توظيفها لا تشمل فقط بعض المباديء التي تتحول فيما بعد إلى أداة سلبية للمعالجة الاجتماعية، بل وتتضمن القدرة على مقاومة هذه المعالجة والفكاك منها حتى ينتهي الأمر بسلطة الخيار الأخلاقي والمسؤولية عنه إلى حيث كانا في البداية: الشخص.

وإذا وجدت هذه الرؤية للمقدرة الأخلاقية قبولاً، فإن مشكلات سوسيولوچيا الأخلاق والتي تبدو في ظاهرها محسومة ومنتهية ستفتح أبوابها على مصراعيها من جديد. فلابد من نقل قضية الأخلاق من المجرى المعقد للدمج الاجتماعي والتعليم أو

الحضارة - بمعنى آخر من «**عمليات الأنسنة التهذيبية**» التي يديرها المجتمع - ووضعها في مجرى العمليات والمؤسسات القمعية التي تحافظ على النظام القائم وتسيطر على التوترات، فتصبح قضية الأخلاق إحدى «المشكلات» التي ابتُدعت هذه العمليات والمؤسسات من أجل التعامل معها وتسويتها أو تغييرها. وبذلك ربما تكشف المقدرة الأخلاقية - موضوع هذه العمليات والمؤسسات وهدفها لا نتاجها - عن أصلها البديل. وبمجرد أن يُرفض تفسير النزعة الأخلاقية على أنها دافع واع أو غير واع تجاه حل «المشكلة الهوبزية»، لابد من البحث عن العوامل المسؤولة عن وجود المقدرة الأخلاقية في المجال الاجتماعي لا المجتمعي. فالسلوك الأخلاقي لا يمكن تصوره إلا في سياق التعايش، سياق «**الوجود مع الآخرين**»، أي في سياق اجتماعي، لكنه سياق لا يدين بظهوره إلى وجود قوى تدريبية وإلزامية تتجاوز الفرد، أي ما يسمى السياق المجتمعي.

مصادر ما قبل مجتمعية للأخلاق

قلما كانت الكيفية الوجودية للبنية الاجتماعية، بعكس البنية المجتمعية، في بؤرة اهتمام الدراسات السوسيولوچية، بل عُهد بها عن طيب خاطر إلى الأنثروبولوچيا الفلسفية، وكان ينظر إليها على أنها تُشكل في أفضل الأحوال الحد الخارجي البعيد للسوسيولوچيا. ولا يوجد إجماع سوسيولوچي بشأن معنى الشرط المبديء الذي ينطوي على مفهوم «الوجود مع الآخرين» ومحتواه المتعلق بتجربة الوجود وعواقبه السلوكية؛ ذلك لأن الطرق اللازمة لإضفاء مغزى سوسيولوچي على هذا الشرط لم تستكشفها الممارسة السوسيولوچية على وجه تام.

إن أكثر التطبيقات السوسيولوچية شيوعًا لا تعطي أهمية أو منزلة خاصة لمفهوم «**الوجود مع الآخرين**»، أي الوجود مع الآخرين من البشر. هؤلاء الآخرون يذوبون في مفاهيم أكثر شمولية مثل سياق الفعل وظروف الفاعل أو «البيئة» بوجه عام - تلك المناطق الشاسعة حيث تقبع القوى التي تدفع اختيارات الفاعل باتجاه معين أو تُحد من حرية اختيار الفاعل، وهي قوى تحتوي على الأهداف التي تجذب عزم الفاعل، ومن ثم تمده بدوافع الفعل. ولا يملك الآخرون امتيازات الذاتية التي تفصلهم عن بقية عناصر «**سياق الفعل**». أو بالأحرى هناك إقرار بالمكانة الفريدة للآخرين كبشر، لكن هناك صعوبة بالغة في رؤية هذه المكانة في

الممارسة كظرف يواجه الفاعل بمهمة فريدة من الناحية الكيفية. أما من الناحية العملية، فإن «ذاتية» الآخر تتقلص إلى تكهن منقوص باستجاباته، ومن ثم تصبح قيدًا تفرضه على بحث الفاعل عن التحكم الكامل في الموقف والأداء الفعال للمهمة المطلوبة. فالسلوك الشاذ للآخر البشري، في مقابل العناصر الجامدة غير الحية في حقل الفعل، مصدر إزعاج، لكنه إزعاج مؤقت! فالتحكم التام من قبل الفاعل في الموقف يهدف إلى استغلال سياق فعل الآخر بما يعزز احتمالية مسار معين للسلوك، وبالتالي اختزال مكانة الآخر في أفق الفاعل إلى وضع لا يمكن تمييزه تقريبًا عن بقية المواد الجامدة التي تسهم في نجاح الفعل. ويمثل وجود الآخر البشري في ساحة الفعل تحديًا تكنولوجيًا، فمن الصعب جدًا الوصول إلى التحكم التام في الآخر واختزاله إلى مجرد عامل من العوامل التي يمكن حسابها وتوظيفها في فعل له أهداف محددة. وربما يحتاج الفاعل أن يتقن مهارات خاصة مثل الفهم، والبلاغة أو المعرفة بعلم النفس، وهي مهارات لا ضرورة لها أو لا طائل منها عند التعامل مع الأهداف الأخرى في ساحة الفعل.

في إطار هذا المنظور العام، تُعالَج أهمية الآخر معالجة شاملة من خلال تأثيره في فرصة الفاعل في الوصول إلى هدفه. وتظهر أهمية الآخر بالقدر - وفقط بالقدر - الذي يقلل به تقلبه وعدم استقراره من إمكانية تحقيق الغاية المرجوة على أكمل وجه. فمهمة الفاعل هي أن يهيىء وضعًا تنعدم فيه أهمية الآخر، بل وربما استبعاد الآخر تمامًا من الحسبان. ومن ثم فإن المهمة وتنفيذها يخضعان إلى تقييم تقني لا تقييم أخلاقي، وتنقسم الخيارات المتاحة للفاعل في علاقته بالآخر إلى خيارات فعالة وغير فعالة، خيارات مؤثرة وغير مؤثرة - خيارات عقلانية وغير عقلانية - لا صائبة وخطأ أو صالحة وطالحة. إن الوضع المبدئي الذي يشير إليه «**الوجود مع الآخر**» لا يسبب بذاته أية إشكاليات أخلاقية إلا إذا جرى دفعه بضغوط خارجية. وأيًا كانت الاعتبارات الأخلاقية التي ربما تتدخل في هذا الوضع لابد أن تأتي بالتأكيد من الخارج. ومهما كانت القيود التي من المحتمل أن تفرضها على اختيار الفاعل فلن تصدر عن المنطق الداخلي لحساب الوسائل/ الغايات. ومن منظور تحليلي، لابد أن توضع الاعتبارات الأخلاقية بحق وإنصاف بجانب العوامل اللاعقلانية، فعندما يخضع «الوجود مع الآخر» لأهداف الفاعل تمامًا، تصبح الأخلاق تطفلاً غريبًا وتدخلاً أجنبيًا.

ربما يوجد تصور بديل لأصول الأخلاق في التحليل الشهير الذي طرحه سارتر لعلاقة الأنا/ الآخر بوصفها الشكل الوجودي الجوهري، لكن ليس من المؤكد أن طرح سارتر ينطوي على تصور بديل لأصول الأخلاق. ولو ظهر حقًا تصور للأخلاق من تحليل سارتر، فهو تصور سلبي؛ إذ تظهر الأخلاق على أنها قيد لا واجب، وإكراه لا حافز. وفي هذا النقطة- هذه النقطة فقط - لا تبتعد التضمينات السارترية عن التفسير السوسيولوچي للأخلاق.

يكمن التحول الجذري في تمييز الآخر (البشر) عن بقية العناصر التي تقع في أفق الفاعل كوحدات تتمتع بمكانة ومقدرة مميزة من الناحية الكيفية. فمن وجهة نظر سارتر يتحول الآخر إلى الأنا الأخرى، إلى أخ في الإنسانية، إلى ذات فاعلة تتمتع بذاتية أستطيع أن أرى أنها نسخة مطابقة لتلك التي أعرفها من خلال خبرتي الداخلية. هناك برزخ يفصل الأنا الأخرى عن بقية موضوعات العالم، الحقيقية أو المتخيلة. هذه الأنا الآخرى تفعل ما أفعل، فهي تفكر، وتُقيِّم الأشياء، وتنجز المشروعات، وأثناء قيامها بكل هذا تنظر إليَّ كما أنظر إليها. وبمجرد النظر إليّ يصبح الآخر حدًا لحريتي. إنه الآن يغتصب حق التعريف بي وبأهدافي، وبالتالي يقوض انفصالي واستقلالي، ويهدد هُويتي وإحساسي بالوجود في داري في العالم. إن مجرد وجود الأنا الآخرى في هذا العالم يصيبني بالخزي، ويسبب لي همًا وكربًا دائمين. فأنا لا أستطيع أن أكون كل ما أريد. ولا أستطيع أن أفعل كل ما أريد. وتخبو حريتي. في حضور الأنا الآخرى - في العالم - يكون وجودي من أجل نفسي وجود دائم من أجل الآخر. وعندما أتصرف ليس بإمكاني إلا أن أضع دائمًا في الاعتبار هذا الحضور وكل الآراء والتعريفات ووجهات النظر والرؤى التي يفترضها هذا الحضور.

ويمكن القول بأن حتمية الاعتبارات الأخلاقية متأصلة في وصف سارتر للحضور المتلازم أو معية الأنا/ الآخر. لكن لم يتضح بعد ما هي الالتزامات الأخلاقية التي ربما تستلزمها هذه المعية. وكان ألفريد شوتس محقًا تمامًا عندما وصف نتيجة تلاقي الأنا/ الآخر من منظور سارتر كما يلي:

كل إمكانياتي أصبحت احتمالات خارجة عن سيطرتي. لم أعد سيد الموقف بعد الآن - أو على الأقل اكتسب الموقف بُعدًا يغيب عني. لقد أصحبت أداة يستطيع الآخر أن

يشتغل بها أو عليها. لم أفهم هذه التجربة بوضوح عن طريق الإدراك، بل عن طريق إحساس بالضيق والضجر، وهو إحساس يعده سارتر أحد الملامح المميزة لحال الإنسان(١).

الضيق والضجر السارتري يشبهان تمامًا القيد الخارجي المزعج الذي تعزوه الرؤية السوسيولوجية إلى وجود الآخرين؛ إنهما انعكاس ذاتي للأزمة التي يحاول علم الاجتماع الإمساك بها في البنية الموضوعية غير الشخصية لهذا الوجود. أو أنهما يرمزان إلى ملحق عاطفي ما قبل إدراكي للموقف العقلاني المنطقي. الضيق والضجر يتوحدان من خلال السخط الذي ينطويان عليه. وفي كلتا الحالتين، يمثل الآخر عبئًا وإزعاجًا، وتحديًا في أحسن الأحوال. ففي موضع، لا يتطلب وجود الآخر أية مباديء أخلاقية - واقع الأمر لا يتطلب أي شيء سوى قواعد السلوك العقلاني. وفي موضع آخر، يصوغ وجود الآخر الأخلاقيات التي يولِّدها كمجموعة من القواعد وليس بالأحرى مجموعة من المباديء الأخلاقية أو الدوافع الداخلية، إنها قواعد يتبرم منها المرء بطبعه لأنها تُظهر الآخرين من البشر على أنهم وجود برَّاني معاد للإنسان وقيد على حريته.

هناك، رغم ذلك، تصور ثالث للوضع الوجودي الخاص بمفهوم «**الوجود مع الآخرين**»، وربما يكون نقطة انطلاق لمعالجة سوسيولوچية أصيلة ومختلفة حقًا للأخلاقيات، بل ولها القدرة على كشف أوجه المجتمع الحديث التي أخفتها الدراسات التقليدية. وقد أوجز إيمانويل ليڤيناس(٢)، صاحب هذا التصور، الفكرة المحورية في فقرة مقتبسة من دوستويڤسكي: «كلنا جميعًا مسؤولون عنا جميعًا، ومسؤولون عن كل البشر أمام الجميع، وأنا مسؤول أكثر من كل الآخرين».

يرى ليڤيناس أن «**الوجود مع الآخرين**»، تلك الصفة الأولية والأزلية للوجود الإنساني، يعني المسؤولية قبل كل شيء؛ «فبما أن الآخر ينظر إليَّ، فأنا مسؤول عنه، حتى وإن لم أكن قد أخذت على عاتقي المسؤوليات الخاصة به»؛ إن مسئوليتي هي الشكل

(1) Alfred Schutz, '**Sartre's Theory of the Alter Ego**', in Collected Papers, vol. I (The Haag, Martinus Nijhoff, 1967), p. 189.

(2) Emmanuel Levinas, **Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo**, trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1982), pp. 95-101

الوحيد والأوحد الذي يمكن أن يوجد فيه الآخر لي، هذا هو شكل حضوره لي وقربه مني:

الآخر ليس فقط قريب مني في المكان أو قريب كأحد الوالدين، بل إنه يقترب مني بقدر ما أشعر أنني - بقدر ما أنا موجود - مسؤول عنه. إنها بنية لا تشبه بأي حال العلاقة القصدية التي تربطنا عن وعي بالموضوع (object) -أيًا كان هذا الموضوع- وليكن موضوعًا بشريًا. فالقرب لا يرتد إلى هذه القصدية، أي لا يرتد إلى حقيقة أن الآخر معروف لي.

مسؤوليتي غير مشروطة بكل تأكيد، فهي لا تعتمد على معرفة مسبقة بصفات موضوعها، بل إنها تسبق تلك المعرفة. كما أنها لا تعتمد على قصد ذي منفعة أو مصلحة تجاه الموضوع، فهي تسبق هذا القصد. فلا المعرفة ولا القصد يتجهان نحو قرب الآخر، لا يتجهان نحو المعية togetherness، بل تعتصم العروة الوثقي بين الآنا والآخر بحبل المسؤولية فحسب.

[وهذا هو لب الأمر] سواء كانت [المسؤولية] مقبولة أم مرفوضة، وسواء كانت كيفية تحملها معروفة أم غير معروفة، وسواء كانت قادرة أم عاجزة عن فعل شيء ملموس من أجل الآخر. أن تقول: ها أنا ذا me voici. أن أفعل شيئًا من أجل الآخر. أن أُعطي. أن أكون روحًا إنسانية. أي أن أحلل العلاقة الإنسانية الداخلية، في قرب من الآخر - خارج حدود الصورة التي أكونها عن الآخر - وكأن وجهه، المُعبِّر عن الآخر - وجسد الإنسان كله هو الوجه بمعنى أو بآخر - هو الذي يأمرني أن أخدمه . . . الوجه هو الذي يأمرني ويسودني. ودلالة الوجه أمر مدلول، فإذا دلَّ الوجه على أمر لي، فليس هذا بالشكل الذي تدل به علامة عادية على مدلولها، فهذا الأمر هو الدلالة المؤسسة لدلالة الوجه أو دلالة الدلالة.

يرى ليفيناس أن المسؤولية هي البنية الأساسية والمبدئية للذاتية. المسؤولية التي تعني «**المسؤولية عن الآخر**»، ومن ثم فهي مسؤولية «عن ما ليس صنيعي، وعن ما لا يهمني.» هذه المسؤولية الوجودية، المعنى الوحيد للذاتية، المعنى الوحيد للذات الفاعلة، لا علاقة لها بالالتزام التعاقدي. ولا يوجد شيء مشترك بينها وبين حساباتي للمنفعة المتبادلة. وهي لا تحتاج أي توقع فارغ أو دقيق للمعاملة بالمثل، «**الأخذ والعطاء**» أو مكافئة الآخر لي على

مسؤوليتي عنه بمسؤوليته عني. إن مسؤوليتي تلك ليست أمرًا تصدره قوة عليا، سواء أكانت مبدأ أخلاقيًا يُعاقب على خرقه بدخول النار أو قانون يُعاقب عليه بدخول السجن. وبما أن مسؤوليتي ليست كذلك، فأنا لا أعتبرها عبئًا. بل إنني أصبح مسؤولاً بينما أبني نفسي كذات فاعلة. أن أصبح مسؤولاً هو تشكل لي كذات فاعلة. إنها شأني، شأني وحدي. «والعلاقة الذاتية البينية (intersubjective) علاقة غير متناظرة . . . فأنا مسؤول عن الآخر دون انتظار معاملة بالمثل حتى وإن كنت في أشد الحاجة إليها. والمعاملة بالمثل شأن يخصه هو وحده»[1].

ولما كانت المسؤولية هي الوضع الوجودي للذات البشرية، فإن الأخلاق هي البنية الأساسية للعلاقة الذاتية البينية في شكلها الأولي دون أن تتأثر بأية عوامل منفصلة عن الأخلاق مثل المصلحة، وحساب المنفعة، والبحث العقلاني عن أفضل الحلول، أو الاستسلام للقهر. ولما كان جوهر الأخلاقيات واجبًا تجاه الآخر وليس إلزامًا . وواجبًا يسبق أية منافع - فإن الأخلاق تضرب بجذورها جيدًا تحت أرض الاستعدادات المجتمعية، مثل بنى الهيمنة أو الثقافة. وتبدأ العمليات المجتمعية عندما تصبح بنية الأخلاقيات قائمة بالفعل ومعادلة للذاتية البينية. فالأخلاقيات ليست منتجًا من منتجات المجتمع، بل هي شيء يوظفه المجتمع - يستغله، ويعيد توجيهه، أو يعطله عن العمل.

بالمقابل، لا يكون السلوك غير الأخلاقي الذي يرتد عن المسؤولية عن الآخر أو يتخلى عنها ناتجًا عن تعطل في أداء المجتمع. ومن ثم فإن وقوع السلوك غير الأخلاقي، وليس بالأحرى السلوك الأخلاقي، هو الذي يدعو إلى فحص إدارة المجتمع للذاتية البينية.

---

(١) ينظر زيجمونت باومان إلى إيمانويل ليڤيناس باعتباره أعظم فيلسوف أخلاقي في القرن العشرين. أما عبد الوهاب المسيري، فقد خصص في موسوعته مدخلاً عن إيمانويل ليڤيناس، ووصف فلسفته بأنها تنتمي إلى تيار يحاول ألا يسقط في لحظة الذوبان من خلال البحث عن منظومة أخلاقية ومعرفية في عالم لا إله فيه. لكن المسيري لا يبدي إعجابًا بإسهام ليڤيناس، ويرى أنه يتلاعب بالكلمات العبرية («أح» أي أخ و«آحر» أي «آخر» و«أحريوت» أي المسؤولية - فكأن الآخر هو الأخ الذي يشعر نحوه الإنسان بالآخرية أي المسؤولية). والأهم أن المسيري يقول إن ليڤيناس يؤكد أنه لابد للإنسان أن يفضل الآخر القريب (الزوجة والابن) على الآخر الغريب، أي أن يفضل الآخر اليهودي على الآخر غير اليهودي، وهذا يضرب النظرية الأخلاقية التي طرحها ليڤيناس في مقتل، لكن المسيري لا يذكر النص الذي قال ليڤيناس فيه هذا الكلام [المترجم].

القرب الاجتماعي والمسؤولية الأخلاقية

المسؤولية هي حجر الزاوية في كل السلوكيات الأخلاقية، وهي تصدر عن قرب الآخر. القرب يعني المسؤولية، والمسؤولية هي القرب. وبالطبع لا مبرر لمناقشة الأولوية النسبية للقرب أو المسؤولية، فلا يمكن تصور أحدهما دون الآخر. فإلغاء المسؤولية، ومن ثم تحييد الحس الأخلاقي الذي يتبع المسؤولية، يتضمن بالضرورة، بل ويرادف في واقع الأمر، استبدال القرب بالانفصال الروحي والجسدي. وبديل القرب هو التباعد الاجتماعي. والسمة الأخلاقية للقرب هي المسؤولية، والسمة الأخلاقية للتباعد الاجتماعي هي انعدام العلاقة الأخلاقية أو عقدة الهلع من الآخر. وإسكات صوت المسؤولية يجرى بمجرد أن يتلاشى القرب، وفي نهاية الأمر ربما يحل الامتعاض والسخط محل المسؤولية بمجرد أن تتحول الذات البشرية الفاعلة المماثلة إلى الآخر بألف لام التعريف. وعملية التحول تلك هي عملية من عمليات الفصل الاجتماعي، وهذا الفصل هو الذي مهد الطريق لإقدام آلاف البشر على ارتكاب جرائم القتل واكتفاء ملايين البشر بمشاهدة هذه الجرائم دون أي اعتراض. وكان الإنجاز التكنولوجي والبيروقراطي الذي حققه المجتمع العقلاني الحديث هو ما جعل مثل هذا الفصل الاجتماعي أمرًا ممكنًا.

وقد لخص هانز مومسن، أحد أشهر المؤرخين الألمان للعصر النازي، المغزي التاريخي للمحرقة والمشكلات التي فضحت بها الوعي الذاتي للمجتمع الحديث(١):

طورت الحضارة الغربية وسائل دمار شامل لا يمكن تصورها، وأنتجت التكنولوجيا الحديثة وآليات الترشيد عقلية تكنوقراطية وبيروقراطية محضة يمثلها مجرمو الهولوكوست، سواء ارتكبوا جرائم القتل مباشرة بأنفسهم أو اشتركوا في إعداد عمليات الترحيل والتصفية الجسدية وهم جلوس في مكتب دولة الرايخ للأمن العام، وفي مكاتب الخدمة الدبلوماسية، أو عندما كانوا مبعوثين سياسيين من دولة الرايخ الثالث ولهم

9 Hans Mommsen, 'Anti-Jewish **Politics and the Interpretation of the Holocaust**', in The Challenge of the Third Reich: The Adam von Trott Memorial Lectures, ed. Hedley Bull (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 117.

صلاحيات مطلقة داخل البلاد المحتلة أو التابعة. وهكذا يبدو تاريخ الهولوكوست علامةً على انحراف قيم الحداثة ونذيراً بنهايتها (mene tekel)[١].

وأيًا كان ما فعلته الدولة النازية بخلاف ذلك فهي نجحت بالتأكيد في التغلب على أكبر العقبات التي تعوق قتل البشر بأسلوب ممنهج، له هدف محدد، ولا يعرف العواطف أو الرأفة، ولا يفرق بين الكبار والصغار، أو الرجال والنساء. إنه قتل لا يعرف «الرأفة أو الشفقة الحيوانية التي تجعل كل البشر العاديين يتأثرون في وجود أي مشهد للتعذيب الجسدي»[٢]. نحن لا نعلم الكثير عن هذه الشفقة الحيوانية، لكننا بالطبع نعلم أن هناك طريقة لرؤية الحياة البشرية الأولية توضح عالمية الاشمئزاز البشري من القتل وعالمية تحريم إلحاق الأذى والمعاناة بإنسان آخر، وعالمية الرغبة في تفريج كربة المكروبين، بل وعالمية المسؤولية الشخصية عن صالح الآخر وسعادته. لو أن هذه الرؤية صائبة، أو على الأقل مقبولة، فإن نجاح الحكم النازي يكمن في تحييد التأثير الأخلاقي للشكل الوجودي الإنساني. ومن الأهمية بمكان أن نعرف إذا كان هذا النجاح يرجع إلى السمات الفريدة للحركة النازية وحكمها أم أن هناك سمات أخرى أكثر شيوعًا للمجتمع ولم يفعل النازيون شيئًا سوى أنهم وظفوها ببراعة في خدمة أهداف هتلر.

كان من الشائع حتى العقد الماضي أو العقدين الماضيين - ليس فقط بين العامة، بل بين المؤرخين أيضًا - تفسير الإبادة الجماعية ليهود أوروبا في إطار التاريخ الطويل لمعاداة السامية في أوروبا. وقد تضمن هذا التفسير إبراز المعاداة الألمانية للسامية باعتبارها أشد ألوان العداء وحشية وقسوة وتدميرية؛ فألمانيا كانت في نهاية الأمر البلد الذي ظهرت فيه الخطة الوحشية للإبادة الجماعية لعرق بأكمله، بل ووضعت موضع التنفيذ هناك أيضًا. لكن، كما أشرنا في الفصلين الثاني والثالث، لم يقبل البحث التاريخي هذا التفسير ونتيجته الطبيعية، بل كذبهما وانتقص من قيمتهما التفسيرية. فهناك انقطاع واضح بين

(١) وردت هذه العبارة في سفر دانيال (٥ : ٢٥)، حيث أقام بيلشاصر ملك بابل مأدبة عظيمة لنبلاء دولته، وكان يشرب الخمر معهم في قوارير من الذهب والفضة، وبينما أخذوا يُسبِّحون آلهة الذهب والفضة والنحاس والحديد والخشب والحجر، ظهرت أصابع يد إنسان وخطت كتابة على الحائط. ففزع الملك، وأخبره دانيال بأن هذه الكتابة عقاب من الله، وهي مَنَا مَنَا تَقَيْلُ، وتفسيرها: أحصى الله أيام مُلكك وأنهاه، ووزنت بالموازين فوجدت ناقصًا [المترجم].

(2) Arendt, **Eichmannn in Jerusalem**, p. 106.

الكراهية التقليدية لليهود في عصر ما قبل الحداثة والهندسة الإبادية الحديثة التي لم تكن الهولوكوست لتتم بدونها. وفيما يتعلق بوظيفة المشاعر الشعبية، تثبت الأدلة التاريخية المتزايدة وجود علاقة عكسية تقريبًا بين معاداة اليهود التقليدية القائمة على مفاهيم الجيرة والمنافسة وبين قبول الرؤية النازية للتدمير الشامل والاشتراك في تنفيذها.

هناك إجماع متزايد بين مؤرخي العصر النازي بأن تنفيذ الهولوكوست كان يتطلب تحييد المشاعر الشعبية الألمانية تجاه اليهود لا تعبئتها. واتفق المؤرخون كذلك على أن الاستمرار «الطبيعي» لهذه الكراهية التقليدية لليهود كان شعورًا بالاشمئزاز من **«الأعمال الراديكالية»** للسفاحين النازيين أكثر من كونه استعدادًا للتعاون في الإبادة الجماعية. وأجمع المؤرخون أيضًا بأن مخططي الإبادة الجماعية من فرق الإس إس كان عليهم أن يشقوا طريقهم نحو تنفيذ فكرة الحل النهائي من خلال الحفاظ على استقلالية المهمة التي يقومون بها عن المشاعر الشعبية بوجه عام، ومن ثم حمايتها من تأثير المشاعر الشعبية التلقائية التقليدية تجاه ضحاياهم.

وقد أوجز المؤرخ مارتن بروزتسات النتائج الهامة والقاطعة التي توصلت إليها الدراسات التاريخية: «في تلك المدن والبلدات التي يمثل فيها اليهود قطاعًا كبيرًا من السكان، كانت العلاقة بين اليهود والألمان، حتى في السنوات الأولى من الحقبة النازية، على مايرام في الغالب الأعم، وقلما كانت عدائية»[(١)]. صحيح أنه كان هناك محاولات نازية لإثارة المشاعر المعادية لليهود وتحويل الكراهية الساكنة إلى شعور ديناميكي وفعَّال - هذا التمييز ابتكره مولر كلوديوس - أي تأجيج مشاعر من لا ينتمون للحزب الحاكم ولا يتبعون أيديولوچية ما حتى يرتكبوا أعمال عنف ضد اليهود، أو على الأقل جتى يؤيدوا استعراضات القوة التي كانت تؤديها كتيبة العاصفة المعروفة باسم SA. لكن هذه المحاولات باءت بالفشل بسبب الاشمئزاز الشعبي من القهر الجسدي، والحظر القاطع على إلحاق الأذى والمعاناة الجسدية بالآخرين، والإخلاص الإنساني الأصيل للجيران الذين عرفهم المرء ووضعهم في خريطته الإدراكية كأشخاص لا كفصائل مجهولة. أما الأفعال الإجرامية التي ارتكبتها كتيبة العاصفة - وكانت على أشدها في الأشهر الأولى من حكم

(1) Martin Broszat, '**The Third Reich and the German People**', in The Challenge of the Third Reich, p. 90.

هتلر - فقد أُرغم النازيون على إلغائها، بل أُجبروا على إيقافها للحيلولة دون التهديد الذي يمثله الشعور بالاغتراب والتمرد الشعبي. وفي حين كان هتلر يحتفي مع أتباعه بأمور تافهة معادية لليهود، وجد نفسه مضطراً إلى أن يتدخل شخصيًا لإيقاف أية مبادرات طبيعية تلقائية شعبية معادية لليهود. أما المقاطعة المعادية لليهود والتي كان مقدراً لها أن تستمر لأجل غير مسمى، فقد تحولت في اللحظة الأخيرة إلى **«مظاهرة تحذيرية»** ليوم واحد فقط، ويُعزى ذلك في جانب منه إلى الخوف من ردود الفعل الأجنبية، لكن في الغالب الأعم يعود ذلك إلى النقص الواضح في الحماس الشعبي للمغامرة بالمقاطعة. وبعد انقضاء يوم المقاطعة هذا (١ إبريل ١٩٣٣)، شكى القادة النازيون في تصريحاتهم وتقاريرهم اللامبالاة السائدة بين الجميع باستثناء رجال كتيبة العاصفة وأعضاء الحزب الحاكم، ورأوا أن الحدث كله كان تجربة فاشلة، وخلصوا إلى أن هناك حاجة ماسة لدعاية قوية توقظ الجماهير وتوعيهم بدورهم في تنفيذ الإجراءات المعادية لليهودية[1]. لكن الفشل الذي منيت به مقاطعة اليوم الواحد حدد طبيعة النموذج الذي سارت عليه كافة السياسات المتعاقبة المعادية لليهود والتي تطلب نجاحها وجود تعاون فعال من الشعب ككل. فطالما ظلت المتاجر اليهودية والعيادات الطبية اليهودية مفتوحة، فإنها ظلت تجذب الزبائن والمرضى إليها. وكان لابد من إجبار فلاحي فرنكونيا وباڤاريا على إيقاف تجارتهم مع تجار الماشية من اليهود. وكما أشرنا من قبل، كانت ليلة الزجاج المحطم الهجمة الشعبية الشاملة الوحيدة التي كانت منظمة تنظيماً رسميًا، وقد جاءت بنتائج عكسية. هذه الهجمة كان الهدف منها دفع الألمان البسطاء إلى الإيمان بالعنف ضد اليهود. بيد أن أغلب الناس هالهم منظر الزجاج المحطم والمبعثر على الأرصفة، كما هالهم منظر كبار السن من جيرانهم وهم يكبلون ويزج بهم سفاحون صغار في شاحنات السجون. لكن المسألة الواضحة وضوح الشمس هي أن كل تلك الاستجابات السلبية للتحريض على العنف ضد اليهود تزامنت، من دون أي تناقض واضح، مع استحسان هائل وشامل لتشريع معاد لليهود صاحبه إعادة تعريف اليهودي، وإبعاد اليهودي عن الفولك أو الشعب العضوي الألماني، وارتفاع سقف القيود والمحظورات القانونية[2].

---

(1) Karl A. Schleunes, **The Twisted Road to Auschwitz: Nazi Policy Toward** German Jews 1933-39 (University of Illinois Press, 1970), pp. 80-8.

(2 Ian Kershaw, **Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich** (Oxford: Clarendon Press, 1983).

وجد يوليوس شترايشر، أستاذ الدعاية النازية المعادية لليهود، أن أخطر المهام التي تعكف عليها جريدته «المهاجم» (Der Stürmer) هي تحقيق التطابق بين الصورة الإدراكية النمطية عن «**اليهودي بألف لام التعريف**» والصورة المطبوعة في أذهان قرائه عن اليهود الذين يعرفونهم، صورة الجيران اليهود والأصدقاء اليهود والزملاء اليهود في العمل. لم يكن يوليوس شترايشر هو الشخص الوحيد الذي كان يطمح إلى تحقيق هذا التطابق، وقد بين ذلك دينيس شوفلتر في بحث قصير مهم عن هذه الجريدة الشائكة: «أحد التحديات الرئيسة لمعاداة اليهود السياسية هو التغلب على صورة الجار اليهودي- هذا الرفيق الذي يعيش ويتنفس والذي ينفي وجوده تلك الصورة النمطية السلبية عن اليهودي الأسطورة»[(١)]. وكان يبدو أن هناك ارتباطًا ضئيلاً للغاية بين الصور الشخصية والصور المجردة كما لو كان من غير عادة البشر الشعور بأن التناقض المنطقي بين الصورتين تنافر إدراكي أو مشكلة نفسية. وكأنه بالرغم من وجود تطابق ظاهري للمشار إليه في الصورتين الشخصية والمجردة، لم يُنظر إليهما بوجه عام على أنهما صورتان من نوع واحد، بحيث يمكن المقارنة بينهما، ومطابقتهما، وفي نهاية الأمر التوفيق بينهما أو رفضهما. فبعد أن درات آلة الدمار الشامل بكامل سرعتها - في أكتوبر ١٩٤٣ على وجه التحديد - شكى هيملر في حضور أتباعه الثقات أنه أعضاء الحزب المخلصين أنفسهم والذين لم يُظهروا أي شعور بوخز الضمير حيال إبادة العرق اليهودي بأكمله كان لديهم صورة خاصة عن يهود من نوع خاص، وكانوا يتمنون حمايتهم واستثنائهم من الإبادة:

قال كل عضو من أعضاء الحزب: «لابد من إبادة الشعب اليهودي، هذا أمر واضح، وهو جزء من برنامجنا، إبادة اليهود، نعم الإبادة، وسنفعل ذلك.» لكن بعد ذلك أتى ثمانون مليونًا من الألمان الطيبين، كل معه صورة عن اليهودي المحترم. أما الصور الباقية عن اليهود فهي صور خنازير وأشخاص حقيرة، لكن هذه الصورة من الدرجة الأولى[(٢)].

(1) Dennis E. Showalter, **Little Man, What Now?** (New York: Archon Books, 1982), p. 85.

(2) Joachim C. Fest, **The Face of the Third Reich** (Harmondsworth: Penguin Books, 1985), p. 177.

يبدو أن ما يحافظ على انفصال الصور الشخصية عن الصور الإدراكية النمطية المجردة ويحول دون الصدام المنطقي الحتمي بينهما هو التشبع والصفاء الأخلاقي للصور الشخصية في مقابل الطبيعة الفكرية البحتة والمحايدة أخلاقيًا للصور المجردة. إن تلازم القرب والمسؤولية والذي تشكلت فيه الصور الشخصية يحصن هذه الصور بجدار أخلاقي سميك قلما تخترقه مناقشات «مجردة فحسب». وربما تكون الصورة النمطية الفكرية مقنعة أو خادعة، لكن نطاق تطبيقها ينتهي فجأة يظهر عالم التواصل والتفاعل الشخصي. بمعنى أن «الآخر» كصورة مجردة لا يتواصل مع «الآخر» الذي أعرفه أنا شخصيًا. فالآخر الشخصي ينتمي إلى عالم الأخلاق، بينما يُستبعد الآخر المجرد خارج هذا العالم. ويسكن الآخر الشخصي الثاني العالم الدلالي للخير والشر، وهو عالم يرفض بشدة أن يندرج تحت نطاق خطاب الكفاءة والفاعلية والاختيار العقلاني.

القمع الاجتماعي للمسؤولية الأخلاقية

نعلم الآن أن هناك ارتباط مباشر ضئيل بين ظاهرة الهلع من الآخر والقتل الجماعي الذي خطط له النازيون ونفذوه. وثمة أدلة تاريخية كثيرة تؤكد أن القتل الجماعي على نطاق منقطع النظير كما حدث في الهولوكوست لم يكن، ولم يكن بإمكانه أن يكون، نتيجة إيقاظ نزعات شخصية هاجعة أو إطلاق سراحها أو تشجيعها أو تكثيفها أو انفجارها المفاجيء. ولم يكن تطوراً لعداء ناتج عن العلاقات الشخصية والالتقاء وجهًا لوجه مهما كانت تلك العلاقات مُرة ومَريرة آنذاك. كان هناك دائمًا سقف واضح لهذا العداء النابع عن أسباب شخصية. وفي كثير من الحالات، كانت هناك مقاومة ضد الاندفاع خارج هذا الخط الذي ترسمه المسؤولية الأولية عن الآخر والتي هي جزء أصيل من قرب الإنسان و«**العيش مع الآخر**». ما كان من الممكن أن تتم الهولوكوست لولا تحييد تأثير الدوافع الأخلاقية الأولية، ولولا فصل آلة القتل عن النطاق الذي تنشأ فيه هذه الدوافع وتؤدي عملها، ولولا تهميش مثل هذه الدوافع أو استبعادها تمامًا.

كانت عمليات التحييد والاستبعاد والتهميش من إنجازات النظام النازي الذي استغل الجهاز الضخم للصناعة الحديثة والنقل والعلم والبيروقراطية والتكنولوجيا. وبدون

ذلك، لكانت الهولوكوست خارج طوق الفكر، ولتحولت الرؤية الطموحة لتخليص أوروبا من اليهود، أي الإبادة الشاملة للعرق اليهودي، إلى عدد من هجمات شعبية محدودة على يد جماعات من المرضى النفسيين والساديين والمتعصبين أو مدمني العنف من أجل العنف. فمهما كانت وحشية تلك الهجمات ودموية تلك الأفعال، من الصعب أن تتناسب مع حجم الهدف المطلوب. بل اتضح في نهاية الأمر أن هدف هتلر يحتاج إلى إعداد من أجل «حل المشكلة اليهودية» كمهمة عقلانية وبيروقراطية تقنية، وكعمل تقوم به مجموعة من الخبراء والمنظمات المتخصصة وتنفذه على فئة معينة من المواد المستهدفة (objects) -كمهمة غير شخصية لا تعتمد على المشاعر والالتزامات الشخصية. ولكن ما كان من الممكن إعداد هذا الحل، وتنفيذه بالطبع، قبل إزالة المواد المستهدفة، أي اليهود، من أفق الحياة اليومية للألمان، وعزلهم عن شبكة التفاعل الشخصي، وتحويلهم في الواقع إلى أمثلة لمقولة من المقولات أو لصورة نمطية من الصور - أي إلى المفهوم المجرد لليهودي الميتافيزيقي. لم يكن ذلك ليتم قبل أن يصبح اليهود مختلفين تمامًا عن «الآخرين» الذين تشملهم المسؤولية الأخلاقية، وقبل أن يفقدوا الحماية التي توفرها لهم تلك الأخلاقيات الطبيعية.

أجرى إيان كيرشو تحليلاً دقيقًا للإخفاقات النازية المتتالية في إثارة الكراهية الشعبية ضد اليهود واستغلالها في خدمة «حل المشكلة اليهودية»، وخلص إلى النتيجة التالية:

أكثر شيء نجح النازيون فيه هو تجريد اليهود من السمات الشخصية والفردية. وكلما أُجبر اليهودي على الخروج من الحياة الاجتماعية، وكلما بدا مطابقًا للصور النمطية الشائعة لدعاية تكثف حملتها ضد «**اليهود بوصفهم كُلاً متماسكًا**» (Jewry)، كلما قل عدد اليهود الفعليين في ألمانيا نفسها. هذا التجريد من السمات الشخصية زاد من اللامبالاة المتزايدة والموجودة بالفعل لدى الرأى الشعبي الألماني، وشكَّل مرحلة هامة بين العنف البدائي والتدمير الرشيد الذي تحدثه «خطوط الإنتاج» بمعسكرات الموت.

لم يكن من الممكن تنفيذ فكرة «الحل النهائي» دون اتخاذ تلك الخطوات المتتابعة لإقصاء اليهود عن المجتمع، وهي خطوات اتخذت على مرأى ومسمع الجميع، ولاقت في شكلها

القانوني استحسانًا عامًا، وانتهت بتجريد اليهود من سماتهم الشخصية والفردية. ناهيك عن التحقير من شخصية اليهودي(١).

وكما أشرنا في الفصل الثالث، فإن الألمان الذين اعترضوا على أعمال الشباب بكتيبة العاصفة عندما كان ضحيتهم «**اليهودي الجار**»، بما في ذلك الألمان الذين كان لديهم الشجاعة لإظهار اشمئزازهم مما يحدث، قد قبلوا دون اكتراث، بل وبكل الرضا، القيود القانونية التي فرضت على «**اليهودي بألف لام التعريف**». فالوضع الذي كان من الممكن أن يوقظ ضمائرهم لو ركزوا على الأشخاص الذين يعرفونهم لم يثر أية مشاعر لديهم تجاه جماعة مجردة وصورة إدراكية نمطية، بل إنهم لاحظوا في اتزان، أو لم يلاحظوا، الاختفاء التدريجي لليهود من عالم الحياة اليومية. أما الشباب من الجنود الألمان وفرق الإس إس الذين عُهد إليهم «تصفية» عدد ضخم من الصور المتخيلة، فقد رأوا اليهودي مجرد «تحفة قديمة»، مجرد شيء يُنظر إليه بفضول، مجرد حفرية حيوان خرافي على صدره نجمة صفراء، مجرد شاهد على الماضي الغابر، لكنه لا ينتمي للحاضر، مجرد شيء يجب على المرء أن يجوب البلدان حتى يراه»(٢). يقول هانز مومسن:

استمرت سياسة هايدريخ الخاصة بعزل الأقلية اليهودية اجتماعيًا وأخلاقيًا عن أغلبية السكان دون اعتراض من الشعب لأن اليهود الذين كانت تربطهم علاقة مباشرة بجيرانهم الألمان إما استُبعدوا من التمييز العنصري أو عُزلوا رويدًا رويدًا عن جيرانهم. وبعد أن زجت تشريعات عنصرية تراكمية باليهود الألمان في خانة المنبوذين، وحرمتهم تمامًا من أي اتصال اجتماعي منتظم بأغلبية الشعب، أصبح من الممكن تنفيذ الترحيل والإبادة دون المساس بالبنية الاجتماعية للنظام(٣).

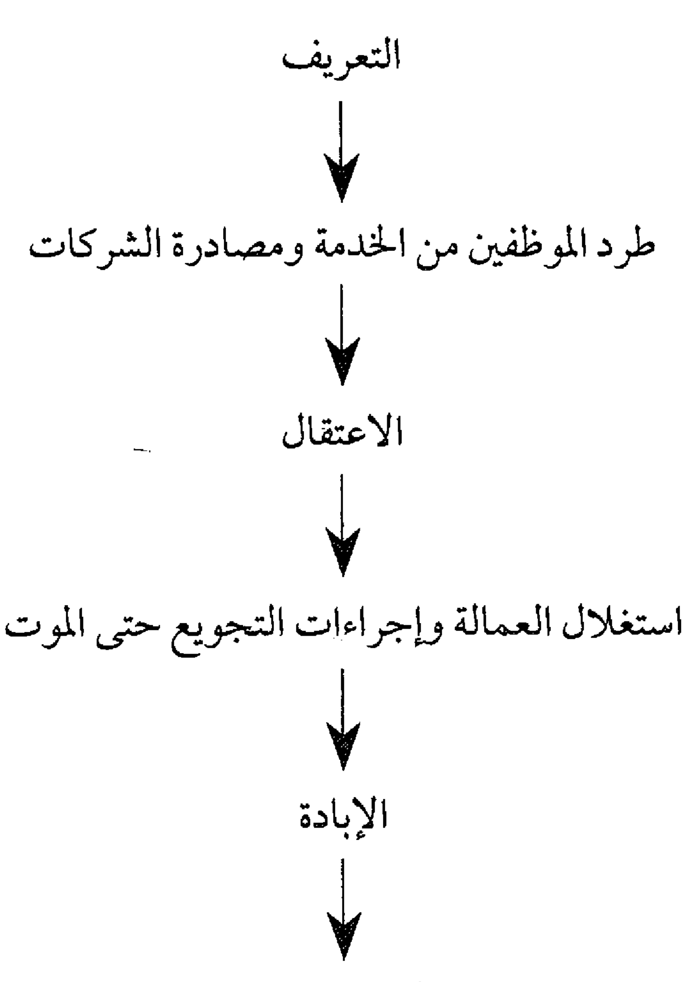
وقد سرد راؤل هيلبرج، الحجة والمرجعية الأولى في تاريخ الهولوكوست، الخطوات التي أفضت إلى التكميم التدريجي لأفواه القواعد الأخلاقية وتشغيل آلة الدمار الشامل:

(1) Kershaw, **Popular Opinion and Political Dissent**, pp. 275, 371-2.

(2) Kershaw, Popular Opinion and Political Dissent, p. 370.

(3) Mommsen, 'Anti Jewish Politics', p. 128.

يمكن توضيح بنية أية عملية تدميرية في مجتمع حديث كما يلي:



هكذا يتحدد تسلسل الخطوات في عملية تدميرية. وإذا كان هناك محاولة لإلحاق أقصى ضرر بجماعة من البشر، لابد وأن تدفع البيروقراطية بضحاياها عبر هذه المراحل - مهما كان الجهاز البيروقراطي يتسم باللامركزية، ومهما اتسمت أنشطته بعدم التخطيط[١].

ويرى هيلبرج أن تلك المراحل محددة منطقيًا؛ فهي تشكل تسلسلاً عقلانيًا مطابقًا للمعايير الحديثة التي تشجعنا على اختيار أقصر الطرق وأكثر الوسائل فاعلية من أجل تحقيق الغاية المرجوة. وإذا حاولنا الآن اكتشاف المبدأ الرئيس في هذا الحل العقلاني لمشكلة الدمار الشامل، نجد أن المراحل المتعاقبة تأتي وفق منطق الطرد من عالم الواجب الأخلاقي أو عالم الالتزامات كما تسميه هلن فاين[٢].

(1) Raul Hilberg, **The Destruction of the European Jews**, vol. III (New York: Holmes & Meier, 1987), p. 999.

(2) Helen Fein, **Accounting for Genocide: National Response and Jewish Victimization during the Holocaust** (New York: Free Press, 1979).

تعريف الأشياء يعني فصل الوحدة الكلية إلى جزئين؛ أحدهما ملحوظ والأخر غير ملحوظ. والتعريف كمرحلة أولى يفصل الجماعة المستهدفة كفئة مختلفة بحيث كل ما ينطبق عليها لا ينطبق على البقية. وفعل التعريف في حد ذاته يعني أن الجماعة قد استُهدفت من أجل معاملة خاصة، وما يسري على أناس «عاديين» لا يسري بالضرورة على تلك الجماعة. كما أن أفراد هذه الجماعة أصبحوا الآن أمثلة لنموذج من النماذج، ومن طبيعة النموذج أن ينضح على صوره الجزئية المستقلة، ويهدد القرب الإنساني البريء الأصيل، ويحد من استقلاليته كعالم أخلاقي مكتف بذاته.

وعمليات الطرد والمصادرة تنسف معظم العقود العامة، وتستبدل قرب الإنسان بتباعد جسدي وروحاني. وهكذا تُستبعد الجماعة المستهدفة من مجال الرؤية تمامًا، فهي جماعة يسمع الناس عنها في أفضل الأحوال، وما يسمعه الناس ليس له فرصة على الإطلاق بأن يُترجم إلى معرفة بمصائر الأشخاص وبأن يخضع للتجربة الشخصية.

ويأتي الاعتقال ليتمم إبعاد الجماعة المستهدفة عن مجال الرؤية. فلا تلتقي الجماعة المستهدفة ببقية المجتمع مرة أخرى، بل تتوقف أسباب الحياة وكل سبل الاتصال بين الجماعة والمجتمع الخارجي، وما يحدث لأية جماعة من الجماعات التي عُزلت لا يهم الجماعة الأخرى، ولا يكون له معنى يمكن ترجمته إلى لغة التواصل البشري.

أما الاستغلال والتجويع فهما خطوتان في غاية الخطورة، إنهما يخفيان اللاإنسانية تحت قناع الإنسانية الرحيمة. وهناك دليل قاطع على طلب بعض الرؤساء المحليين النازيين من قادتهم أن يسمحوا لهم بقتل بعض اليهود الموجودين في نطاق نفوذهم - قبل إعطاء الإشارة ببدء عمليات القتل الجماعي - حتى يخلصوهم من عذاب الموت جوعًا حيث أن الموارد الغذائية لم تكن كافية لسد حاجة عدد كبير من سكان الجيتو الذين قد نُهبت ثرواتهم وسُرقت أموالهم. وهكذا بدا القتل عملاً رحيمًا. لقد سمحت «الدائرة الشيطانية للسياسات الفاشية» بـ" خلق متعمد لظروف لا تُحتمل، وحالات طوارىء، ومن ثم جرى استغلالها في إضفاء الشرعية على خطوات أكثر راديكالية»(١).

هكذا يتضح أن العملية الأخيرة، الإبادة، ليست مرحلة ثورية بأي حال من الأحوال،

(1) Mommsen, '**Anti Jewish Politics**', p. 136.

بل كانت، إن صح التعبير، نتيجة منطقية لكل الخطوات العديدة السابقة، وإن لم تكن متوقعة في البداية. فالظروف المحيطة لم تفض إلى حتمية الخطوات، بل أضفت كل خطوة طابعًا عقلانيًا على اختيار الخطوة التالية على طريق التدمير. وكلما ابتعد تسلسل الخطوات عن الفعل الأصلي للتعريف، كلما كانت الاعتبارات العقلانية التقنية المحضة هي المحك، وكلما قل الاهتمام بالضوابط الأخلاقية. فلا يستوجب الأمر خيارات أخلاقية.

والطرق المختلفة بين مراحل الإبادة يغلب عليها سمة مميزة مشتركة، فجميعها تزيد من البعد الجسدي والذهني بين الضحايا المستهدفين وبقية الشعب - وبالمثل بين مرتكبي الإبادة وشهود العيان على السواء. وهنا يكمن سر العقلانية الكامنة لتلك الطرق من منظور الهدف الأخير وفي ضوء فاعليتها في إتمام مهمة التدمير على أكمل وجه. وواقع الأمر أن الضوابط الأخلاقية لا تعمل عن بعد، بل هي مرتبطة بشدة بقرب الإنسان. في المقابل، تزداد سهولة ارتكاب الأفعال غير الأخلاقية مع كل شبر جديد في التباعد الاجتماعي. وإذا كان هانز مومسن محقًا عندما حدد «**البعد الأنثروبولوجي**» للمحرقة بأنه «الخطر الكامن في المجتمع الصناعي في يومنا الراهن لعملية التعود على اللامبالاة الأخلاقية تجاه الأفعال التي لا ترتبط ارتباطًا مباشرًا بما يقع في نطاق التجربة الشخصية»[1] - فلابد أن يُعزى الخطر الذي حذر منه إلى قدرة المجتمع الصناعي اليوم على زيادة التباعد الإنساني إلى درجة لا يمكن عندها سماع صوت المسؤولية والضوابط الأخلاقية.

الإنتاج الاجتماعي للتباعد: تلاشي الرؤية الأخلاقية

ترتبط الأخلاق ارتباطًا وثيقًا بقرب الإنسان، ومن ثم فهي تبدو خاضعة لقانون المنظور البصري، وتتضخم أهميتها وقوتها بقرب الإنسان من العين، فكلما زاد التباعد، كلما تقلصت المسؤولية تجاه الآخر، وكلما طُمست الأبعاد الأخلاقية للأشياء، حتى تصل خطوط المسؤولية والأبعاد الأخلاقية إلى نقطة التلاشي وتختفي من مجال الرؤية تمامًا.

هذه السمة المميزة للدافع الأخلاقي تبدو مستقلة عن النظام الاجتماعي الذي يحدد إطار التفاعل. وما يعتمد حقًا على ذلك النظام هو الفاعلية البراجماتية للنزعات الأخلاقية، أي قدرتها على التحكم في أفعال الإنسان، ووضع سقف للضرر الواقع على الآخر، وتحديد

(1) Mommsen, '**Anti Jewish Politics**', p. 140.

المعايير التي يمكن أن تخضع لها كافة التعاملات. فاللامبالاة الأخلاقية وصلت أوج قوتها - وخطورتها - في مجتمعنا الحديث الصناعي الذي يهتدي بنور العقلانية والتكنولوچيا الفائقة. ففي هذا المجتمع، يمكن لأفعال الإنسان أن تثبت فاعليتها عن بعد، وهو بعد يتزايد بتقدم العلم والتكنولوچيا والبيروقراطية. في مثل هذا المجتمع يصل تأثير أفعال الإنسان إلى نقطة أبعد من «نقطة تلاشي» الرؤية الأخلاقية. فالمقدرة البصرية للدافع الأخلاقي، المشروطة بمبدأ قرب الإنسان، تظل ثابتة، بينما تتزايد المسافة التي قد تكون للأفعال البشرية عندها آثار وعواقب، ومن ثم يتزايد أيضًا عدد المتضررين من هذه الأفعال. لقد قزَّم المجتمع مجال التفاعل الذي تحكمه الدوافع الأخلاقية مقارنة بالمعدل المتزايد للأفعال التي لا تخضع لهذه الدوافع.

حققت الحضارة الحديثة نجاحًا فاضحًا في إحلالها للمعايير العقلانية محل كافة المعايير الأخرى باعتبارها معايير «لاعقلانية» وفق التعريف الحديث - وباعتبار أن أهمية الحكم الأخلاقي تتضخم بين المعايير اللاعقلانية. هذا النجاح الفاضح كان يحكمه بشكل قاطع التقدم في «التحكم عن بعد»، أي التقدم في توسيع المسافة التي يكون عندها الفعل البشري قادرًا على إحداث تأثيرات واضحة. فالأهداف البعيدة والتي يصعب رؤيتها لا تخضع للحكم الأخلاقي، ومن ثم فإن اختيار الفعل الذي يؤثر على هذه الأهداف لا يسري عليه القيود التي يفرضها الدافع الأخلاقي.

وكما أوضحت تجارب ميلجرام بصورة درامية، يتحقق إسكات الدافع الأخلاقي وتعليق الضوابط الأخلاقية من خلال وضع الأهداف الحقيقية للفعل - التي لا يعرفها الفاعل غالبًا - «على مسافة بعيدة بحيث يصعب رؤيتها»، وليس من خلال حملة علنية عنيفة ضد الأخلاق أو عن طريق غرس الأفكار في الأذهان بهدف استبدال النظام الأخلاقي القديم بمجموعة بديلة من القواعد. إن أبرز وسيلة لإبعاد الضحايا عن مجال الرؤية، ومن ثم إبعادهم عن الحكم الأخلاقي، هي الأسلحة الحديثة. فقد اعتمد تقدم الأسلحة الحديثة إلى حد بعيد على تقليص فرص الاقتتال وجهًا لوجه، أي القتال المباشر المتعارف عليه. فالأسلحة الحديثة تقوم على الفصل بين الأطراف المتناحرة وتوسيع حجم المسافة بينها، وليس بالأحرى على الجمع والمواجهة بينها. ولذا فإن تدريب مستخدمي الأسلحة على كبح دوافعهم الأخلاقية أو الهجوم المباشر على المبادىء الأخلاقية «العتيقة»

فقد كثيراً من أهميته التي حظي بها في الماضي بعد أن أصبح استخدام الأسلحة لا علاقة له باستقامة أخلاق مستخدميها. ويرى فيليب كابوتو أن روح الحرب وطبيعتها «تبدو وكأنها مسألة مسافة وتكنولوچيا؛ فمن المستحيل أن تخالف الأخلاق والضمير والقانون إذا قتلت أُناسًا عن بُعد باستخدام أسلحة متطورة»[1]. فطالما أن الشخص لا يرى الآثار الواقعة لأفعاله، أو طالما لا يستطيع أن يحدد بلا غموض العلاقة بين ما رآه بتلك الأفعال البسيطة البريئة التي يقوم بها مثل كبسة زر أو تحريك مؤشر، فمن غير المحتمل أن ينشأ صراع أخلاقي، وإن نشأ، فمن المحتمل أن يكون صراعًا صامتًا. فاختراع المدفعية سلاح قادر على إصابة أهداف لا يراها مستخدموا السلاح، ويمكن أن نراه كنقطة انطلاق رمزية للحرب الحديثة وما صاحبها من استبعاد للعوامل الأخلاقية: تلك المدفعية تسمح بتدمير الهدف بينما توجه السلاح في اتجاه مختلف تمامًا.

يمكن النظر إلى نجاح المدفعية الحديثة كصورة مجازية لعملية أكبر، ألا وهي إنتاج المجتمع للتباعد الاجتماعي. وقد حدد چون لاكس موضع الصفات الجامعة للمظاهر العديدة لهذه العملية في التطبيق القوي لما يسمى التوسط في الفعل، والاستعانة الكبيرة بما يسمى الإنسان الوسيط - إنسان «يقف بيني وبين فعلي مما يجعل من المستحيل أن أعيش تجربة الفعل على نحو مباشر».

تتناسب المسافة التي نشعر أنها تبعد بيننا وبين أفعالنا مع جهلنا بأفعالنا، وفي الغالب الأعم يصبح جهلنا مقياسًا لامتداد سلسلة الوسطاء بين أنفسنا وأفعالنا . . . فعندما يغيب الوعي بالسياق، تصبح الأفعال حركات بلا عواقب. وباستبعاد العواقب من مجال الرؤية، يمكن أن يصبح الناس أطرافًا في أكثر الأفعال بشاعة دون أن يتساءلوا مطلقًا عن دورهم أو مسؤوليتهم . . . [فمن الصعب للغاية] أن ندرك أن أفعالنا - من خلال تأثيرها عن بعد - لها دور في إحداث البؤس والشقاء. وليس تنصلاً من المسؤولية أن يشعر المرء أنه لا ذنب له في ذلك، وأن يدين المجتمع. وهذا نتيجة طبيعية للتطبيق الواسع لعملية التوسط في الفعل والتي تؤدي حتمًا إلى جهل مخيف[2].

---

(1) Philip Caputo, **A Rumour of War** (New York: Holt, Rinehart & Wisdom, 1977), p. 229

(2) John Lachs, **Responsibility and the Individual in Modern Society**, (Brighton: Harvester, 1981), pp. 12, 13, 57-8.

التوسط في الفعل يجعل النتائج النهائية للفعل خارج المنطقة الضيقة للتفاعل والتي تحتفظ فيها الدوافع الأخلاقية بقوتها الضابطة؛ فالتقسيم الدقيق للعمل والامتداد الهائل لسلسلة الأفعال التي تتوسط بين المبادرة وتأثيراتها الملموسة يحرران معظم عناصر العمل المشترك من الأهمية الأخلاقية والتدقيق الأخلاقي. صحيح أن هذه العناصر لا تزال خاضعة للتحليل والتقييم، ولكن وفق معايير تكنيكية لا معايير أخلاقية. وتقتضي «المشكلات» خططًا أفضل وأكثر عقلانية لا تحليلات للدوافع والمعتقدات. وينهمك المشاركون في المهمة العقلانية الخاصة بالبحث عن وسائل أفضل لتحقيق الغاية المفترضة - الجزئية - لا في مهمة أخلاقية خاصة بتقييم الغاية النهائية التي ليس لديهم عنها سوى فكرة مبهمة أو التي لا يشعرون أنهم غير مسؤولين عنها.

ففي دراسة عن تاريخ ابتكار عربات الغاز المشينة والتي كانت أول الحلول النازية لتحقيق المهمة التكنيكية الخاصة بالقتل الجماعي السريع والمنظم والرخيص، قدم كريستوفر براونينج رؤية عميقة عن العالم النفسي الخاص بالمتورطين في الجرائم النازية:

المتخصصون الذين لا علاقة لخبرتهم المهنية بالقتل الجماعي وجدوا أنفسهم فجأة تروسًا صغيرة في آلة التدمير. كانت مهنتهم تختص بالمركبات ومراقبة حركتها وإصلاحها وصيانتها، وفجأة استخدمهم النازيون عند الضرورة في خدمة القتل الجماعي عندما أسندوا إليهم مهمة صناعة عربات الغاز . . . ما كان يزعج هؤلاء المتخصصين هو النقد والشكاوى من بعض العيوب في المنتج. فالعيوب في عربات الغاز كانت صورة سلبية عن مدى إتقانهم للمهنة، وكان لابد من إصلاح هذه الصورة. ومن خلال اطلاعهم الكامل على المشكلات التي تظهر في المنتج، أخذوا يبذلون قصارى جهدهم حتى يقدموا تعديلات فنية بارعة تجعل منتجهم أكثر كفاءة وإرضاء لمستخدميه . . . أما القلق الأكبر الذي كان يساورهم فكان يكمن في إحساسهم بأنهم ربما لا يكونون عند حسن ظن من أسندوا إليهم هذه المهمة[١].

في ظل ظروف التقسيم البيروقراطي للعمل، نجد أن «الآخر» الموجود داخل دائرة القرب الإنساني، حيث تهيمن قواعد المسؤولية الأخلاقية، مجرد زميل في العمل يعتمد

(1) Christopher R. Browning, **Fateful Months: Essays on the Emergence of the Final Solution** (New York: Holmes & Meier, 1985), pp. 66-7.

نجاحه في أداء مهمته على تطبيق الفاعل لدوره في المهمة؛ أو مجرد رئيس مباشر يعتمد نجاحه المهني على تعاون مرؤوسيه، أو مجرد شخص تحت الخط الهرمي للعمل يتوقع أن تكون مهمته محددة وواضحة. وفي التعامل مع هؤلاء «الآخرين»، تأخذ المسؤولية الأخلاقية التي يولدها قرب الإنسان شكل الولاء للهيئة -وهذا تعبير مجرد عن الشبكة القائمة على التفاعل المباشر وجهًا لوجه. وفي إطار الولاء للهيئة، ربما تُوظف الدوافع الأخلاقية لتحقيق أغراض دنيئة دون المساس بأصول اللَياقة الأخلاقية الخاصة بالتفاعل في منطقة القرب الإنساني والتي تغطيها الدوافع الأخلاقية. وربما يستمر الفاعلون فيما يفعلونه وهم مؤمنون باستقامتهم الأخلاقية؛ فواقع الأمر أن أفعالهم تخضع بكل تأكيد للمعايير الأخلاقية المتبعة في المنطقة الوحيدة التي بقيت فيها المعايير الأخرى فعالة. وقد درس كريستوفر براونينج الحياة الشخصية للمسؤولين الأربعة الذين كانوا يديرون ما عرف باسم المكتب اليهودي (D III) في وزارة الخارجية الألمانية، ووجد براونينج أن اثنين منهم كانا راضيين عن وظيفتهما، بينما فضل الاثنان الآخران الانتقال إلى مهام أخرى:

نجح كلاهما في الخروج من المكتب اليهودي (D III)، ولكن أثناء وجودهما به، كانا يؤديان مهامهما بإتقان. لم يعترضا على وظيفتهما صراحة، بل عملا خفية وفي هدوء على الانتقال إلى مهام أخرى؛ ذلك لأن أولويتهما العظمى كانت تتمثل في الحفاظ على ملفاتهم وسجلاتهم نظيفة وبيضاء. وبغض النظر عن كون الأربعة كانوا يعملون بحماس أو على مضض، تظل الحقيقة واضحة، وهي أن الأربعة كانوا يعملون بكفاءة. فقد أبقيا آلة التدمير دائرة، أما الأكثر حماسًا والأكثر تجردًا من المباديء الخلقية بينهم فقد أعطى آلة التدمير دفعة إضافية للأمام[1].

أدى تقسيم المهام وانفصال الجماعات الأخلاقية الصغيرة عن النتائج النهائية للفعل إلى خلق تباعد بين الجاني والضحية، وهو تباعد يقلل من ضغط الضوابط الأخلاقية أو يقضي عليه تمامًا. بيد أنه لا يمكن الحفاظ المطلق على التباعد الجسدي والوظيفي على امتداد سلسلة الأوامر البيروقراطية. فلابد أن يلتقي بعض الجناة بالضحايا وجهًا لوجه أو على

(1) Christopher R. Browning, **'The Government Experts'**, in The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide, ed. Harry Friedlander & Sybil Milton (Millwood, NY: Kraus International Publications, 1980), p. 190.

الأقل لابد أن يكونوا على مقربة منهم بحيث يعجزون عن تجنب أو حتى قمع تصورهم للآثار المترتبة على أفعالهم بمرور الوقت. لذا وجب إيجاد طريقة أخرى تضمن الفصل السيكولوجي في غياب الفصل الجسدي والوظيفي، وهي طريقة يوفرها نوع حديث تماماً من السلطة، ألا وهو الخبرة.

جوهر الخبرة هو الافتراض بأن الإنجاز السليم للمهام يتطلب معرفة خاصة، وأن تلك المعرفة تتفاوت في توزيعها؛ وأن بعض الأشخاص يمتلكون قدراً أكبر من غيرهم؛ وأن من يمتلكون تلك المعرفة لابد وأن يكونوا مسؤولين عن تنفيذ المهام؛ وأن كونهم مسؤولين يضع على عاتقهم عبء كيفية تنفيذ تلك المهام. واقع الأمر أن هذه المسؤولية لا تخول إلى الخبراء أنفسهم، بل إلى المهارات التي يمثلونها. ومؤسسة الخبرة والموقف المصاحب تجاه الفعل الاجتماعي يقتربان إلى حد كبير من نموذج القديس سيمون والذي أقره ماركس بحماس شديد، وهو نموذج «**إدارة الأشياء لا الأشخاص**»؛ حيث يصبح القائمون بالفعل مجرد وسطاء للمعرفة، وحمالين «للمعرفة الفنية»، وتتوقف مسؤوليتهم الشخصية كليةً على تمثيلهم للمعرفة بكفاءة، أي إنجاز المهام وفق «**أحدث التقنيات**» وبأفضل مستوى للمعرفة الدقيقة. أما من لا يمتلكون «**المعرفة الفنية**» فيرون أن الفعل المسؤول يعني اتباع نصائح الخبراء. وهكذا تذوب المسؤولية الشخصية في السلطة المجردة للمعرفة الفنية التكنيكية.

ويستشهد براونينج بالمذكرة التي أعدها الخبير الفني ويلي چاست عن التطوير الفني لشاحنات الغاز، إذ أكد چاست أن الشركة المسؤولة عن تجميع أجزاء هذه الشاحنات يجب أن تُقصِّر طول جسم الشاحنة؛ الشاحنات الحالية لا تناسب التضاريس الروسية الصعبة وهي تسير بكامل حمولتها، وكان هناك حاجة للمزيد من أول أكسيد الكربون حتى يملأ المساحة الفارغة بالشاحنات، وكانت العملية ككل تأخذ وقتًا طويلاً، وتفقد كثيراً من فاعليتها:

الشاحنة الأقصر والمحملة بالكامل تتحرك بسرعة أكبر. ولن يؤثر تقصير المقصورة الخلفية للشاحنة بالسلب على اتزان الوزن، أو زيادة الحمل على المحور الأمامي، لأن هناك «تعديل أتوماتيكي في توزيع الوزن، وتكون أرجحية الحمولة أو البضاعة دائمًا في اندفاعها باتجاه الباب الخلفي للشاحنة. وبما أن الأنبوب الواصل سرعان ما يصدأ بسبب «السوائل»،

فيجب أن يدخل الغاز من أعلى لا من أسفل. ومن أجل تسهيل عملية التنظيف، ينبغي صنع ثقب يتراوح حجمه من ثمان إلى اثنتا عشرة بوصة، على أن يكون له غطاء يُفتح من الخارج. وينبغي أن تكون الأرضية مائلة إلى حد ما، والغطاء به مصفاة صغيرة. وهكذا تتجمع «السوائل» في المنتصف، فتخرج «السوائل الخفيفة» أثناء العملية، أما «السوائل الأكثر سمكًا» فيمكن التخلص منها فيما بعد[1].

كل علامات التنصيص الموجودة في الفقرة السابقة وضعها براونينج، أما چاست فلم يبحث عن صور مجازية ولم يستخدمها، بل كان أسلوبه دائمًا مباشرًا وعمليًا مثل لغة التكنولوچيا. كان چاست خبيرًا في صناعة الشاحنات، ولذا كان يحاول دائمًا التعامل مع حركة الشحنة لا مع صراع البشر من أجل التنفس؛ كان يتعامل مع سوائل سميكة وخفيفة لا مع إفرازات البشر وقيئهم. أما كون الحمولة عبارة عن بشر في طريقهم إلى الموت فذلك لا يقلل من أهمية التحدي التكنيكي لحل المشكلة. هذه الحقيقة يجب أن تترجم أولاً من خلال اللغة الحيادية لتكنولوچيا إنتاج الناقلات قبل أن تتحول إلى «مشكلة» تستوجب «الحل». لكن يبقى التساؤل: هل من قرؤوا مذكرة چاست وشرعوا في تنفيذ التعليمات الفنية بها بذلوا أية محاولة لإعادة ترجمة هذه الحقيقة؟

فيما يخص فئران تجارب ميلجرام، كانت «المشكلة» تتمثل في التجربة التي وضعها الخبراء وأداروها. فقد تأكد خبراء ميلجرام أن الفاعلين بقيادة الخبراء، على النقيض من عمال مصنع سودومكا الذين تناولتهم مذكرة چاست، يعلمون علم اليقين بالمعاناة التي كانت تحدثها أفعالهم. كانوا يعلمون أن مقولة «لم أكن أعرف» لا تصلح ولا تشفع لهم. إن ما أثبتته تجربة ميلجرام في النهاية هو قوة الخبرة الفنية وقدرتها على الانتصار على الدوافع الأخلاقية، حيث يمكن أن يجد أصحاب الأخلاق أنفسهم يقترفون أعمالاً غير أخلاقية حتى وإن كانوا يعلمون أو يعتقدون أنها غير أخلاقية - بعد أن يقتنعوا بأن الخبراء - من يعرفون أشياءً لا يعرفونها هم - أظهروا بوضوح أن أعمالهم ضرورية. وأخيرًا فإن معظم الأفعال في مجتمعنا لا تكتسب شريعتها من مناقشة أهدافها، بل من مشورة أهل الخبرة الفنية أو تعليماتهم.

(1) Browning, **Fateful Months**, pp. 64-5.

ملاحظات ختامية

ينتهي هذا الفصل دون أن يطرح نظرية سوسيولوچية بديلة للسلوك الأخلاقي، ويأتي هدفه أكثر تواضعًا: مناقشة بعض مصادر الدوافع الأخلاقية، علاوة على الظروف التي يخلقها المجتمع ويصبح فيها السلوك غير الأخلاقي ممكنًا. ورغم أن هذه المناقشة تبدو محدودة، فهي توضح أن السوسيولوچيا التقليدية للأخلاق في حاجة ماسة لمراجعة جوهرية. وأحد الافتراضات التقليدية التي فشلت في الاختبار هو أن السلوك الأخلاقي ينتجه المجتمع وتحافظ عليه المؤسسات المجتمعية، أي أن المجتمع في جوهره أداة للأنسنة والتهذيب، وأن وقوع أي تصرف غير أخلاقي على نطاق غير هامشي يمكن تفسيره على أنه نتيجة تعطل ما للترتيبات الاجتماعية «الطبيعية». وفق هذا الافتراض، لا يمكن أن تكون اللاأخلاقية من نتاج المؤسسات المجتمعية وأن أسبابها الحقيقية يجب البحث عنها في مكان آخر.

وقد ذهبنا في هذا الفصل إلى أن الدوافع الأخلاقية القوية لها أصل قبل مجتمعي، وأن بعض جوانب المنظومة المجتمعية الحديثة تُضعف من قوتها، وهكذا يمكن للمجتمع أن يجعل السلوك غير الأخلاقي أكثر قبولاً، وليس بالأحرى أقل قبولاً. لقد ظل الغرب يروج صورة أسطورية عن أن العالم بدون بيروقراطية ومعرفة حديثة هو عالم تحكمه «شريعة الغاب» أو «قانون القوة». هذه الصورة الأسطورية دليل في جانب منها على حاجة البيروقراطية الحديثة إلى إضفاء الشرعية على وجودها[١]، فهي أخذت تدمر المعايير الناشئة عن تدافع دوافع وميول لا تسيطر عليها[٢]. وهي تدل أيضًا على أن القدرة الأصلية للإنسان على تنظيم علاقات متبادلة على أساس المسؤولية الأخلاقية قد ضاعت وأصبحت في طي النسيان. ومن ثم فإن ما يُصوَّر على أنه فعل همجي لابد من تهذيبه وكبح جماحه ربما يكون في واقع الأمر الدافع الأخلاقي نفسه الذي أخذت تُحيِّده سيرورة التهذيب الحضاري واستبدلته بعد ذلك بآليات التحكم المستمدة من البنية الحديثة للهيمنة. فبعد أن

---

(١) أشار كلود ليفي شتراوس إلى أن الحضارات البدائية من آكلي لحوم البشر كانوا «يلتهمون» خصومهم، في حين «نتقيأهم» نحن في الحضارة الحديثة، أي نفصلهم، ونعزلهم، ونطردهم، ونستبعدهم عن عالمنا والتزاماته الإنسانية (المؤلف).

(2) Zygmunt Bauman, **Legislators and Interpreters** (Cambridge: Polity Press, 1987), ch. 4.

تبين أن القوى الأخلاقية التي يخلقها القرب الإنساني بتلقائية قد نُزعت عنها الشرعية وشُلت حركتها تمامًا، اكتسبت القوى الجديدة حرية المناورة على نحو لا مثيل له، وربما أنتجت على نطاق هائل سلوكًا يمكن أن يُعرِّفه مجرمو السلطة وحدهم على أنه صراط مستقيم.

ثمة إنجازات مجتمعية في إدارة الأخلاقيات، ومن أهمها:

١- الإنتاج الاجتماعي للتباعد والذي يقلل ضغط المسؤولية الأخلاقية أو يلغيها.

٢- استبدال المسؤولية الأخلاقية بالمسئولية الفنية التكنيكية والتي تخفي ببراعة الأهمية الأخلاقية للفعل الإنساني.

٣- تكنولوچيا الفصل والتمييز العنصري والتي تشجع على اللامبالاة نحو مأساة الآخر التي من الأحرى أن تخضع للحكم الأخلاقي والاستجابة الأخلاقية. ويعزز هذه الآليات القاتلة للأخلاق مبدأ سيادة الدولة واغتصابها السلطة الأخلاقية العليا باسم المجتمعات التي تحكمها. وباستثناء «الرأي العالمي» الواسع والذي لا تأثير له تقريبًا، لا توجد قيود على حكام الدول في إدراتهم للمباديء الأخلاقية المفروضة على المنطقة التي تقع تحت نفوذهم وسيادتهم. وهناك أدلة كثيرة على أنه كلما انعدم الضمير في أفعالهم في هذا المجال، كلما زات قوة المطالبة «بإرضائهم»، مما يؤكد، ويدعم كذلك، احتكارهم وديكتاتوريتهم في مجال الحكم الأخلاقي.

وبذلك، وفي ظل النظام الحديث، لا يهدأ الصراع القديم السوفوكليسي بين القانون الأخلاقي وقانون المجتمع، بل إنه يزداد حضوراً وخطورة - إذ ترجح في النظام الحديث كفة الضغوط المجتمعية القامعة للأخلاق. وفي أحيان كثيرة، يُوصف السلوك الأخلاقي بأنه موقف هدام أو مناهض للمجتمع من منظور القوى الموجودة في السلطة والرأي العام - سواء جاء هذا الرأى صريحًا أو تبدى فقط في فعل أو لافعل الأغلبية. ودعم السلوك الأخلاقي في مثل هذه الحالات يعني مقاومة السلطة المجتمعية وإضعاف قبضتها. ولذا يجب أن يستند الواجب الأخلاقي إلى منبعه الأصلي، أي المسؤولية الحقيقية التي يتحملها الإنسان تجاه الآخر.

هذه المشكلات لها أهمية قصوى بجانب أهميتها الأكاديمية، وهذا يذكرنا بكلمات راؤل هيلبرج:

تذكر مرة أخرى أن التساؤل الرئيس كان: هل هناك شعب غربي، شعب متحضر، يمكن أن يأتي هذا الفعل التدميري؟ ثم بُعيد عام ١٩٤٥، نجد التساؤل تحول تمامًا ليصبح: «هل هناك أي شعب غربي يعجز عن إتيان هذا الفعل التدميري؟ . . . في عام ١٩٤١، لم تكن الهولوكوست متوقعة، وهذا هو سبب انزعاجنا؛ إذ لا نجرؤ على أن نستبعد المحال وما لا يمكن تصوره»(١).

(1) Raul Hilberg, **'The Significance of the Holocaust'**, in The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide, pp. 98, 99.

الفصل الثامن

التفكير من جديد: العقلانية والخزي الأخلاقي

يُحكي أن أربعة عشر سجينًا حاولوا الهرب من معسكر سوبيبور، وفي غضون ساعات قُبض عليهم جميعًا، وأُحضروا إلى ميدان المعسكر حتى يواجهوا باقي السجناء. وهناك قيل لهم: «ستلقون حتفكم حتمًا في لحظة واحدة. لكن قبل ذلك سيختار كل منكم رفيقه في الموت من باقي السجناء.» فقالوا: «مستحيل!» فقال القائد بكل هدوء: «إذا رفضتم، سأقوم أنا بالاختيار نيابة عنكم. ولكن سأختار خمسين بدلاً من أربعة عشر». ولم يضطر القائد إلى تنفيذ تهديده.

أما في الفيلم الوثائقي «**شواه**» (Shoah) للمخرج كلود لانزمان، يتذكر أحد الناجين بفضل الهروب الناجح من معسكر تربلينكا أنه عندما انخفض إمداد غرف الغاز بالوقود [الضحايا]، سُحبت حصص الطعام من اليهود العاملين بالوحدة الخاصة (sonderkommando)، ولما لم يعد لأفراد هذه الوحدة فائدة، صاروا مهددين بالإبادة، لكن ظهرت بشائر نجاتهم عندما اقتيدت جماعات يهودية جديدة وشُحنت في القطارات المتجهة إلى معسكر تربلينكا.

وفي الفيلم نفسه، نلتقي بعضو سابق من أفراد الوحدة الخاصة يعمل الآن حلاقًا في تل أبيب، وهو يتذكر كيف كان يحلق شعر الضحايا حتى يكون مفرشًا ينام عليه الألمان، وكيف لزم الصمت ولم يتحدث عن الغرض النهائي من الحلاقة، فكان يحث زبائنه على التوجه بسرعة إلى ما كانوا يعتقدون أنه استحمام جماعي.

أيضًا كتب البروفيسور چان بلونسكي مقالة متعمقة ومؤثرة بعنوان «**البولنديون البائسون ينظرون إلى الجيتو**»، وأثارت هذه المقالة نقاشًا واسعًا عام ١٩٨٧ على صفحات الجريدة البولندية الكاثوليكية الأسبوعية «**تيجودنيك بوڤشني**» (Tygodnik Powszechny). في هذا النقاش، ذكر ياري ياستربوڤسكي حكاية رواها له أحد أفراد عائلته، إذ عرضت العائلة توفير مخبأ لأحد الأصدقاء القدامى، وكان هذا الصديق يهوديًا، وكان يبدو بولنديًا، كما كان يتحدث اللهجة البولندية التي يتحدثها النبلاء؛ لكن العائلة رفضت إيواء أخواته الثلاثة اللاتي كان يبدو عليهن أنهن يهوديات ويتحدثن بلهجة يهودية واضحة؛ فرفض الصديق اليهودي أن ينجو بمفرده.

ويعلق ياستربوڤسكي على هذه الحكاية قائلاً:

لو كانت عائلتي اتخذت قراراً غير ذلك، لكان هناك احتمال بنسبة تسعة إلى واحد أن نموت جميعًا رميًا بالرصاص [في بولندا إبان الاحتلال النازي، كان الموت هو عقوبة التستر على اليهود أو مساعدتهم]. لذا كان احتمال إنقاذ صديقنا وأخواته ضئيلاً جداً في مثل هذه الظروف. لكن قريبي الذي كان يروي لي هذه المأساة، وأخذ يردد «ماذا كان بإمكاننا أن نفعل، لم يكن بإمكاننا أي شيء نفعله»، لم ينظر إلى عيني مباشرة دون خجل أو خوف، وكان يشعر أنني أعتقد أنه يكذب، رغم أن كل ما قاله كان صدقًا.

وفي تعليق آخر حول هذا النقاش، كتب كاشيميز ديشيڤانوڤسكي:

لو قُتل الملايين من الأبرياء في بلدنا، وفي حضورنا وأمام أعيننا، فهذا أمر بشع، ومأساة مروعة - وهذا يجعلنا نتفهم أنه أمر طبيعي وبشري أن يظل الناجون تحت تأثير الصدمة ولا يهدأ روعهم . . . من المستحيل إثبات أنه كان بالإمكان فعل المزيد، ولكن يستحيل أيضًا إثبات أنه لا يمكن أن يفعل أحد أكثر من ذلك.

أما ڤلاديسلا ڤبارتوشفسكي، المسؤول عن المساعدات البولندية لليهود أثناء الاحتلال، فقد علق على هذا النقاش قائلاً: «الوحيد الذي يستطيع أن يقول إنه فعل كل ما بوسعه هو من دفع ثمن الموت».

وتتمثل إحدى أشد الرسائل المفزعة التي يبعث بها فيلم «شواه» للمخرج لانزمان في فكرة عقلانية الشر (أم كانت شر العقلانية؟). فمن يشاهد الفيلم، يعاني أشد ألوان المعاناة، إذ تكشف الحقيقة المخزية المروعة عن نفسها في أبشع صورها: حفنة من رجال يحملون أسلحتهم ويقتلون الملايين!

الغريب في الأمر أن تلك القلة المسلحة كانت مذعورة، كانت مدركة لمدى هشاشة سيطرتها على قطيع البشر. كانت قوتها معلقة على الضحايا المستهدفين في عالم خيالي مصطنع، عالم يحدد معالمه ويروي قصته رجال مسلحون. في هذا العالم، كانت الطاعة هي العقلانية، والعقلانية هي الطاعة. عقلانية مربحة - على الأقل مرة واحدة - لكن في هذا العالم لم يكن هناك فرصة أخرى للربح، لم يكن هناك فرصة لإطالة أمد البقاء على

قيد الحياة. وكل خطوة على الطريق إلى الموت كانت تتم بحرص وعناية حتى يمكن حسابها بلغة المكاسب والخسائر، المكافآت والعقوبات. كان الهواء النقي والموسيقى مكافأة على الاختناق الطويل المتواصل في عربة البهائم. وكان الاستحمام والمعاطف والمناشف والصابون انعتاقًا من القمل والقذارة والرائحة الكريهة الناتجة عن العرق والغائط. والعقلانيون هم من يذهبون في هدوء وسكينة وسعادة إلى غرف الغاز، لو أنهم صدقوا أنها «أدشاش» للاستحمام.

كان أفراد الوحدة الخاصة يعلمون أن إخبار المستحمين بأن مكان الاستحمام غرفة من غرف الغاز هو جريمة عقوبتها الموت على الفور. لم تكن الجريمة لتبدو بشعة ولا العقاب قاسيًا لو سيق بالضحايا إلى الموت نتيجة شعورهم بالخوف أو الاستسلام الانتحاري. لكن لو كان رجال «الإس إس» قد أسسوا النظام على الترهيب وحده، لكانوا في حاجة لمزيد من القوات والأسلحة والمال. لذا كانت العقلانية أكثر فاعلية وأقل تكلفة وأسهل استجابة. وهكذا شجع رجال «الإس إس» التفكير العقلاني لدى ضحاياهم حتى يتمكنوا من القضاء عليهم.

في لقاء على التليفزيون البريطاني، ظهر مسؤول أمني رفيع من جنوب إفريقيا، وقال إن الخطر الحقيقي الذي يمثله حزب المؤتمر الوطني الإفريقي (ANC) لا يكمن في الأعمال التخريبية والإرهابية مهما كان حجمها أو تكلفتها، بل في تشجيع السكان السود أو الغالبية العظمى منهم، على عدم احترام «القانون والنظام»؛ وإذا حدث هذا، فإن أقوى قوات الأمن وأفضل أجهزة المخابرات ستقف عاجزة حيال هذا الأمر - وهذا استشراف للمستقبل أكدته مؤخرًا تجربة الانتفاضة [الفلسطينية][١]. يحتفظ الترهيب بفاعليته طالما لم يثقب أحد بالون العقلانية. فأكثر الحكام قسوة وتدميرية ودموية لابد أن يظل واعظًا ومدافعًا مخلصًا عن العقلانية - أو يموت. وعندما يوجه هذا الحاكم حديثه للرعية، يجب أن «يخاطب العقل»، ويمتدح فضائل حساب التكاليف والنتائج، ويدافع عن المنطق ضد العواطف والقيم التي تخالف العقل والمنطق ولا تحسب التكاليف.

(١) يشير باومان هنا إلى نموذج الانتفاضة الفلسطينية الأولى ضد الاحتلال الإسرائيلي (١٩٨٧ - ١٩٩٣). وهي إشارة ضمنية إلى فشل الجيش النظامي الإسرائيلي في قمع ثورة عفوية من رماة الحجارة، رغم تهديد إسحق رابين خلال كلمته في الكنيست عندما قال «سنفرض القانون والنظام في الأراضي المحتلة . . . =

بوجه عام، يستطيع كل الحكام الاعتماد على العقلانية. أما القادة النازيون، بالإضافة إلى ذلك، فقد قلبوا كل قواعد اللعبة حتى حولت عقلانية البقاء كل دوافع الفعل الإنساني إلى دوافع غير عقلانية. ففي العالم الذي صنعته النازية، أصبح العقل عدو الأخلاق، والمنطق صديق الجريمة، والدفاع العقلاني عن البقاء غض الطرف عن محاولات القضاء على أناس آخرين. هذه العقلانية وضعت الضحايا في صراع من أجل البقاء وألغت الروابط الإنسانية، بل جعلتهم عدوًا وتهديدًا لمن لم تأت أسماؤهم في قائمة القتل وكانوا يلعبون دور المتفرجين فقط. ويرجع الفضل للعقلانية النبيلة في تخليص الضحايا والمتفرجين من عبء تأنيب الضمير والشعور بالذنب. فمن خلال اختزال ثمن حياة الإنسان إلى حسابات الحفاظ على النفس، جردت العقلانية حياة البشر من الإنسانية.

صحيح أن الحكم النازي قد انتهى منذ زمن بعيد، لكن ميراثه السام لم يمت بعد. إن عدم قدرتنا على استيعاب معنى الهولوكوست، وعجزنا عن كشف خدعة الجريمة، واستعدادنا للاستمرار في لعبة التاريخ وفق منطق حجر النرد الذي حول الأخلاقيات إلى شيء بلا معنى وبلا فائدة، وقبولنا للسلطة التي تعمل بحساب التكاليف والفعالية ضد القيم الأخلاقية - كل ذلك ينطوي على دلائل تفضح الفساد الذي كشفته الهولوكوست، لكن يبدو أن كل ذلك لم يسبب لنا أي شعور بالخزي.

عامان من طفولتي المبكرة ظهرت فيهما بطولة جدي في محاولات فاشلة أراد من خلالها تعريفي بكنوز الكتاب المقدس. ربما لم يكن جدي معلمًا ناجحًا، وربما كنت أنا طالبًا فاشلاً وجاحدًا. الحقيقة هي أنني لا أتذكر أية كلمة من دروسه. لكن هناك حكاية محفورة بعمق في عقلي ظلت تشغلني لسنوات طويلة. إنها حكاية واعظ قابل شحاذ في الطريق أثناء سفره بحماره المحمل بحقائب الطعام. طلب الشحاذ من الواعظ أي شيء يأكله، فقال الواعظ «انتظر! يجب أولاً أن أفك الحقائب». وقبل أن ينتهي الواعظ من فك الحقائب تمكن الجوع من الشحاذ ومات. ثم بدأ الواعظ في الدعاء: «عاقبني يا إلهي، فقد

= وسنكسر أيديهم وأرجلهم إذا لزم الأمر.» وعندما تأكد فشل الجيش النظامي في مواجهة الانتفاضة، استعانت إسرائيل بحرس الحدود حتى تقضي على الثوار، ورغم قدراتهم الفائقة في الهجوم على الفلسطينيين الثوار، لم يُحدث تدخلهم أي تغيير على أرض الواقع، واستمرت الانتفاضة، وامتدت بعد بذلك إلى كافة الأراضي المحتلة [المترجم].

فشلت في إنقاذ حياة أخي الإنسان!» وكانت الصدمة التي سببتها لي تلك الحكاية هي الشيء الوحيد تقريبًا الذي تبقى في ذاكرتي من قائمة مواعظ جدي. كانت تلك الحكاية دائمًا ما تتصادم مع كل ما أتلقاه عن أساتذتي منذ ذلك الحين. ما صدمني في هذه الحكاية أنها كانت مخالفة للمنطق (كما كانت بالفعل)، ومن ثم فهي خطأ (لكنها لم تكن كذلك). وبفضل الهولوكوست، اقتنعت أنه ليس بالضرورة أن يترتب الخطأ على مخالفة المنطق.

حتى ولو علمنا أنه لم يكن هناك ما يمكن فعله أكثر من ذلك لإنقاذ ضحايا الهولوكوست - على الأقل دون تكبل المزيد من التكاليف - فهذا لا يعني أن نيران تأنيب الضمير الأخلاقي يمكن إخمادها. ولا يعني هذا أيضًا أن شعور الإنسان بالخزي الأخلاقي لا أساس له، حتى وإن كان من السهل إثبات لاعقلانية هذا الشعور بلغة الحفاظ على الذات من الهلاك. فالشعور بالخزي الأخلاقي - وهو شرط لا غنى عنه للقضاء على الميراث السام الفتاك الذي خلَّفته الهولوكوست - لا يقيم وزنًا لأكثر الحسابات والاحصائيات دقة عن أعداد من «استطاعوا» ومن «لم يستطيعوا» تقديم المساعدة، وعن أعداد من «استطاعوا» ومن «لم يستطيعوا» الحصول على المساعدة.

حتى أفضل المناهج العلمية الكمية في بحث «حقائق الأمور» لن توصلنا إلى حل موضوعي يرتضيه الجميع لمشكلة المسؤولية الأخلاقية. فلا يوجد طريقة علمية لتحديد إذا ما كان الجيران من غير اليهود قد فشلوا في التصدي لعمليات ترحيل اليهود إلى المعسكرات لأن اليهود كانوا غاية في السلبية والخنوع، أو إذا ما كان بعض من اليهود قلما استطاعوا الهرب من الحراس لأنه لم يكن لديهم مكان يهربون إليه - وهم يستشعرون العداء واللامبالاة من حولهم. وبالمثل لا يوجد طرق علمية لتحديد إذا ما كان في مقدور سكان الجيتو الأثرياء في وارسو تقديم المزيد لتخفيف معاناة الفقراء الذين كانوا يموتون في الطرقات من الجوع والبرد، أو إذا ما كان بوسع اليهود الألمان التصدي لعمليات ترحيل يهود شرق أوروبا (Ostjuden) أو أنه كان بإمكان اليهود حاملي الجنسية الفرنسية أن يفعلوا شيئًا لمنع حبس «اليهود غير الفرنسيين.» والأسوأ من ذلك أن حساب الاحتمالات الموضوعية والتكاليف لا يفعل شيئًا سوى طمس الجوهر الأخلاقي للمشكلة.

القضية ليست إذا ما كان ينبغي على من نجوا بشكل جماعي أن يشعروا بالخزي أو

بالفخر بأنفسهم - فهم المقاتلون الذين اضطروا أن يلعبوا دور المتفرجين فقط، وهم المتفرجون الذين لم يفعلوا شيئًا أحيانًا سوى الخوف من أن يصبحوا ضحايا. القضية هي أن الشعور الإيجابي بالخزي ربما يساعد في استرداد الجانب الأخلاقي للحدث التاريخي المروع، ومن ثم المساعدة في طرد شبح الهولوكوست الذي مازال حتى الآن يطارد الضمير الإنساني ويجعلنا نتجاهل الاهتمام بالحاضر في سبيل أن نعيش في سلام مع الماضي. إن الاختيار ليس بين الخزي والفخر، بل هو اختيار بين فخر الخزي المُطهر أخلاقيًا وخزي الفخر المُدمر أخلاقيًا. لا أدري ماذا سيكون رد فعلي إذا طرق غريب بابي ليسألني بأن أضحي بنفسي وأسرتي من أجل إنقاذ حياته. لقد رُحمت أنا من عذاب هذا الاختيار. لكنني متأكد أنني لو رفضت إيواء هذا الغريب، لكان بإمكاني أن أبرر للآخرين ولنفسي أن صد هذا الغريب كان قرارًا في غاية العقلانية إذا حسبنا عدد الأرواح التي نجت وعدد الأرواح التي أُزهقت. وأنا متأكد أيضًا أنني كنت سأشعر بخزي غير منطقي ومخالف للعقل لكنه شعور إنساني تمامًا. كما أنني متأكد أنه لولا هذا الشعور بالخزي، لظل قرار صدي للغريب يؤرقني حتى آخر عمري.

إن العالم اللاإنساني الذي خلقه الظلم الباطش نزع إنسانية الضحايا، فكان هناك من شاهدوا الجريمة بمنتهى السلبية متعللين بمنطق الحفاظ على النفس حتى يُعفوا أنفسهم من الإحساس بالتخاذل وفقدان الحس الأخلاقي. ولا يمكن أن إدانة أحد بأنه مذنب لمجرد أنه انهار تحت هذا الضغط. وفي الوقت نفسه، لا يمكن إعفاء شخص من الشعور بالخزي الأخلاقي بسبب الاستسلام لهذا الضغط. فعندما يشعر الشخص بالخجل من ضعفه، فإنه يملك القدرة على هدم السجن العقلي الذي بقي بعد ممات بُناته وحراسه. إن مهمتنا اليوم هي تدمير تأثير الاستبداد الذي أبقى الضحايا والشهود سجناء بعد هدم السجن بزمن طويل.

بمرور الأيام، تتقلص الهولوكوست إلى مجرد حدث تاريخي يتراجع نحو الماضي. ولم يعد هناك داع لتذكر هذا الحدث إلا عند معاقبة المجرمين أو عند تسوية الحسابات التي لم تنته بعد. إن المجرمين الذين فروا من المحاكمة وصلوا الآن إلى سن الشيخوخة أو أوشكوا على ذلك. حتى وإن تم اكتشاف أحد القتلة وقُبض عليه وسيق إلى السجن لتنفيذ الحكم المؤجل، سيكون من الصعب جدًا مضاهاة وحشية الجريمة بقدسية القضاء ونزاهته -

خذ مثلاً القصص المخزية لمحاكمات كل من إيفان دميانيوك وكلاوس باربي[1]. كما كان هناك عدد من كبار السن، أيام أفران الغاز، ولم يستطيعوا أن يقرروا إذا ما كان عليهم أن يفتحوا الباب أم يغلقوه في وجه الغرباء المستجيرين بهم. فإذا كان دفع ثمن الجرائم وتسوية الحسابات قد استنفذا المغزى التاريخي للمحرقة، فمن الممكن أن ندع هذا الحادث المروع يعود إلى حيث ينتمي في ظاهر الأمر - إلى الماضي - وأن نتركه للمؤرخين المتخصصين. لكن الحقيقة هي أن تسوية الحسابات مجرد سبب واحد لتذكر الهولوكوست، بل إنها سبب ثانوي وغير مهم، وهذا الأمر لم يكن واضحًا في أي من الأوقات كما هو الآن بعد أن أخذت تسوية الحسابات تفقد أهميتها العملية بسرعة ملحوظة.

لم تعد الهولوكوست اليوم، أكثر من أي وقت مضى، ملكية خاصة لمرتكبيها حتى يُعاقَبوا عليها، ولا ملكية لضحاياها ليستجدوا التعاطف والرحمة لما لقوه من معاناة في الماضي، ولا حتى ملكية للشهود ليطلبوا العفو والبراءة. إن مغزى الهولوكوست الآن هو الدرس الذي تحمله للإنسانية كلها.

ودرس الهولوكوست يكشف السهولة التي أُقحم بها معظم الناس داخل موقف لا يوجد به خيار جيد أو موقف يحول هذا الخيار الجيد إن وُجد إلى خيار باهظ الثمن. إنه يوضح كيف تنصل معظم الناس من المسؤولية الأخلاقية أو كيف فشلوا في تحملها، والتزموا بقواعد العقلانية والحفاظ على الذات. ففي نظام قائم على التناقض بين العقلانية والمبادىء الأخلاقية، تصير الإنسانية هي الخاسر الأكبر. ويستطيع الشر أن يلعب دوره الوضيع متمنيًا أن يَعْدِل معظم الناس طوال الوقت عن القيام بأعمال هوجاء متهورة -

---

(١) خصَّصَ عبد الوهاب المسيري (١٩٩٧) مساحة جيدة للتعريف بعدد من المحاكمات التي استهدفت من اتهموا بالتورط مع النازيين في ترحيل الجماعات اليهودية وإبادتها. ومن أهم هذه المحاكمات محاكمة جون ديمانيوك (إيفان ديمانيوك أو «إيفان الرهيب» كما كان يطلق عليه)، وهو مواطن أمريكي من أصل أوكراني أُدين بالتهم الموجهة إليه وحكم عليه بالإعدام عام ١٩٨٨. وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي وفتح كثير من الملفات السرية، تبين أن ديمانيوك ليس المجرم الحقيقي، وأخذت اسرائيل تماطل في إصدار حكم البراءة حتى اضطرت المحكمة الاسرائيلية العليا إلى إصداره عام ١٩٩٣ بعد ضغط إعلامي، وعاد ديمانيوك إلى موطنه في الولايات المتحدة. ويرى المسيري أن المؤسسة الصهيونية حاولت استثمار عملية المحاكمة من أجل رفع ما يسمى «الوعي اليهودي» بين الأجيال الجديدة، علاوة على تذكير العالم الغربي بالجرم النازي ضد اليهود، وذلك في محاولة للتغطية على القمع الإرهابي بحق الانتفاضة الفلسطينية [المترجم].

باعتبار أن مقاومة الشر عمل أهوج ومتهور. إن الشر لا يحتاج إلى تابعين متحمسين ولا معجبين مهللين- فغريزة الحفاظ على الذات ستفي بالغرض، وسيساعدها في ذلك الفكرة المريحة التي تجعل المرء يقول: «لم يأت دوري بعد، الحمد والشكر لك يا رب، بالاختباء يمكنني الفرار من الموت».

هناك درس آخر للمحرقة لا يقل أهمية عن الدرس السابق. فإذا كان الدرس الأول ينطوي على تحذير، فإن الدرس الثاني يبعث الأمل في المستقبل، وهذا الأمل هو ما يجعل التحذير يستحق التكرار.

يُعلمنا الدرس الثاني أن تقديم الحفاظ على الذات على الواجب الأخلاقي ليس أمرًا حتميًا يستحيل تجنبه أو الهروب منه. فمن الممكن أن يفعل المرء ذلك تحت تأثير الضغوط، لكن لا يمكن إجبار المرء على القيام بذلك، ومن ثم لا يستطيع أحد أن يُحيل مسؤولية أفعاله إلى من مارسوا الضغط عليه. ولا يهم كم من الناس فضلوا الواجب الأخلاقي على عقلانية الحفاظ على الذات - المهم هو أن هناك من فعلوا ذلك. إن الشر ليس كامل القوة، بل يمكن مقاومته. وشهادة القلة التي قاومت الشر تبدد السلطة التي يفرضها منطق الحفاظ على الذات. إنها دليل على القدرة على الاختيار. والسؤال: كم من الناس يجب أن يقاوموا هذا المنطق حتى يُهزم الشر، وهل هناك عتبة سحرية من المقاومة تتوقف عندها تقنية الشر؟

الاستغلال الاجتماعي للأخلاق: محاضرة جائزة أمالفي الأوروبية

أعتقد أن الشرف العظيم الذي تمثله جائزة أمالفي الأوروبية قد مُنح لكتاب «الحداثة والهولوكوست» وليس لكاتبه. وباسم هذا الكتاب والرسالة التي يحويها أتقبل بكل امتنان وسرور تكريمكم العظيم. إنني سعيد بالمكانة المتميزة التي حصل عليها هذا الكتاب لأسباب عدة:

أولاً: هذا كتاب صدر عن تجربة استمرت حتى ظهور ما يبدو أنه انقسام عميق وحتمي بين ما اعتدنا أن نسميه بأوروبا «الشرقية» و«الغربية». والأفكار التي يحويها الكتاب والرسالة التي يقدمها اختمرت في ذهني في جامعة وارسو وفي صحبة زملائي في بريطانيا، البلد الذي كان- في سنين النفي - وطني الثاني. هذه الأفكار لم تعرف الانقسام، بل عرفت فقط أن ثمة تجربة مشتركة بيننا في أوروبا، عرفت أن هناك تاريخ مشترك ربما يتم تحريف وحدته في بعض الأحيان، بل وطمسه، لكنه يظل قائمًا. إن مصيرنا المشترك، نحن الأوربيين، هو ما يتناوله هذا الكتاب.

ثانيًا: هذا الكتاب لم يكن ليتم دون رفيقة عمري چانينا، فكتابها «شتاء في الصباح» عبارة عن سرد لأحداث سنوات العار الإنساني، وهو الذي جعلني أرى أشياءً عادة ما كنا نرفض النظر إليها. تحولت مهمة تأليف كتاب «**الحداثة والهولوكوست**» إلى دافع فكري وواجب أخلاقي بمجرد أن قرأت ملخص چانينا للحكمة الحزينة التي اكتسبتها في دائرة الجحيم الداخلي الذي صنعه الإنسان: «إن أشد شيء في القسوة أنها تُجَرِّد ضحاياها من إنسانيتهم قبل إبادتهم. وأصعب صراع هو الحفاظ على آدمية الإنسان في ظروف غير آدمية.» هذه الحكمة المؤلمة هي التي أردت أن أضمها إلى رسالة هذا الكتاب.

ثالثًا: بما أن رسالة الكتاب رسالة عن الوجه الخفي لعالمنا الجريء الشجاع واللعبة الخطيرة التي يلعبها هذا العالم مع قوة الأخلاق الإنسانية، فهي تبدو وأنها صدى لكثير من الاهتمامات الواسعة المشتركة. وهذا في اعتقادي هو سبب حصول الكتاب على جائزة أمالفي. ويكمن السبب أيضًا في أن أعمال مؤتمر أمالفي واهتماماته كانت تنصب على قضية الأخلاق والمنفعة. وتوضح رسالة الكتاب أن انفصال الأخلاق والمنفعة يتجلى في

أكبر النجاحات التي حققتها حضارتنا الغربية وفي أكثر جرائمها بشاعة، واتحادهما هو الفرصة الوحيدة التي من خلالها ربما يستطيع عالمنا التصالح مع قواه التدميرية. ولهذا لن تكون محاضرتي مجرد إعادة صياغة لرسالة الكتاب، بل هي صوت في خطاب أتمنى أن يكون في بؤرة اهتمامنا المشترك.

هل الفضيلة مكتسبة بالتعلم، أم هبة الطبيعة؟ Virtutem doctrina paret naturane donet. هذه هي المعضلة التي واجهت الرومان القدماء، وهي معضلة عويصة بالقدر نفسه الذي نشعر به في عالمنا المعاصر: هل الأخلاق تُدرَّس أم أنها نموذج كامن في الوجود الإنساني؟ هل هي تنشأ عن عملية التفاعل الاجتماعي والاندماج في المجتمع أم أنها «موجودة ولها مكانها» قبل بدء كافة أنواع التعليم؟ هل الأخلاق من إنتاج المجتمع؟ أم أنها، مثلما يؤكد ماكس شيلر، على العكس تمامًا، وأن شعور الشخص، جوهر كل السلوكيات الأخلاقية، هو أساس الحياة في المجتمعات؟

ما يحدث عادةً هو تجاهل هذا التساؤل باعتباره مسألة أكاديمية بحتة. وأحيانًا ما يتم تصنيفه ضمن الموضوعات غير المهمة الناشئة عن الفضول الميتافيزيقي الذي لا يكل ولا يمل. وعندما يُطرح هذا التساؤل على علماء الاجتماع، فإنهم يفترضون أن هوبز ودوركايم قد أجابا عنه إجابة شافية منذ زمن بعيد، وبذلك حولّت الممارسة السوسيولوچية الروتينية هذا الموضوع إلى مسألة لا يُسأل عنها. وعلماء الاجتماع على الأقل يرون أن المجتمع أصل كل ما هو إنساني، وكل ما هو إنساني ينشأ عن التعلم الاجتماعي. وقلما تأتي فرصة لمناقشة المسألة بوضوح. فالمسألة محسومة قبل مناقشتها بفضل اللغة التي شكلت خطابنا السوسيولوچي البارع. بهذه اللغة لا يستطيع الفرد التحدث عن الأخلاقيات إلا من خلال لغة الاندماج في المجتمع والتعليم والتعلم والأسس التنظيمية والوظائف المجتمعية. وكما يقول ?تجنشتين، لا نستطيع أن نقول شيئًا غير الذي يمكن أن يقال. فشكل الحياة الذي تغذيه لغة السوسيولوچيا لا يحتوي على أخلاقيات غير التي يُقرها المجتمع. وبهذه اللغة لا يمكن القول بأن كذا أو كذا أمر أخلاقي ما لم يقر المجتمع ذلك، وما لا يستطيع الفرد أن يتحدث عنه لا نسمع له صوتًا أبدًا.

كل الخطابات العلمية تُحدِّد موضوعاتها، وتحافظ على سلامتها عن طريق حماية التميز الذي تتسم به تعريفات هذه الموضوعات، وتعيد الخطابات إنتاج ذاتها من خلال تأكيد تلك

الموضوعات. ولولا أن مخاطر الصمت شديدة، لكان بإمكاننا، إن صح التعبير، أن نقف عند هذه الملاحظة البسيطة التافهة، وندع علم الاجتماع يستمر في ثرثرته الانتقائية وتخدره الانتقائي المعتاد. لكن مخاطر الصمت زادت حدتها تدريجيًا ولكن بلا هوادة، بسبب ما حدث في أوشفيتس وهيروشيما ومعسكرات الجولاق السوفييتية (Gulag). أو بالأحرى، اتضحت هذه المخاطر في المشكلة التي واجهها الطغاة الغالبون في الاتحاد السوفييتي وهيروشيما عندما تم محاكمة طغاة أوشفيتس المغلوبين وإدانتهم ومعاقبتهم. وقد أوضحت هانا أرينت ما تنطوي عليه تلك المشاكل حقًا:

ما طالبنا به خلال هذه المحاكمات، حيث ارتكب المدعى عليهم جرائم «قانونية»، هو أن يكون بإمكان البشر التمييز بين الصواب والخطأ حتى وإن كان كل ما يملكون هو ملكة الحكم والتمييز والتي يتصادف أنها تتعارض تمامًا مع الرأي الذي أجمع عليه كل من حولهم. ويظهر مدى خطورة هذه المسألة عندما نعلم أن الفئة القليلة التي كانت «مزهوة» ولم تثق إلا في ملكة حكمها لم تكن بأي حال من الأحوال مماثلة لمن ظلوا يتمسكون بالقيم القديمة أو مماثلة لمن كان يدلهم الإيمان الديني على الطريق... تلك الفئة القليلة التي كانت لا تزال قادرة على التمييز بين الصواب والخطأ اعتمدت بالفعل على ملكة الحكم لديها دون سواها بمنتهى الحرية ودون التقيد بقواعد يمكن أن يندرج تحتها المواقف الخاصة التي كانت تواجهها.

وهنا يطرح السؤال التالي نفسه: هل كان أي ممن يُحاكمون الآن سيعانون من تأنيب الضمير لو كانوا هم المنتصرين؟ والكارثة هي أن الإجابة كانت «قطعًا لا»، بل إننا لا نملك حجة تثبت غير ذلك. فبعد أن استبعدنا التمييز بين الخير والشر من الوجود أو خارج المحكمة لأنه لا يحمل خاتم المجتمع، لا يمكننا أن نطلب من الأفراد التصرف بما تمليه الأخلاق. ونحن عادة لا نتمنى أن نفعل ذلك - أي أن نطلب من الأفراد أن يتخذوا قرارات أخلاقية على مسؤوليتهم. فهذه الأمنية تعني الرغبة في السماح بوجود مسؤولية أخلاقية تُقوض السلطة التشريعية للمجتمع، وأي مجتمع هذا الذي يمكن أن يتخلى عن تلك السلطة بمحض إرادته ما لم يتم تقويضه بقوة عسكرية هائلة؟ إن الحكم على مجرمي أوشفيتس لم يكن أمرًا هينًا على من كانوا يحافظون على أسرار معسكرات الجولاق وعلى من كانوا يعدون لجريمة هيروشيما في الخفاء.

ربما بسبب هذه الصعوبة، كما لاحظ هاري ريدنر، «مازال نمط الحياة والفكر الآن يرتكز على افتراض بأن أوشفيتس وهيروشيما لم يحدثا أبدًا أو إذا كانا قد حدثا، فهما مجرد حدثين ماضيين لا أهمية لهما الآن.» إن الورطات القانونية التي نشأت عن محاكمات نورمبرج تم الخروج منها في الوقت المناسب والمكان المناسب. حدث ذلك بعد التعامل مع هذه الورطات على أنها مسائل فرعية خاصة بقضية باثولوجية معينة لا يمكن أن تخرج عن حدودها الضيقة المحصنة، وعلى أنها مسائل سرعان ما تم القضاء عليها بمجرد أن هددت بالخروج عن السيطرة. فلا توجد أية إعادة نظر حقيقية لوعينا الذاتي، ولم نفكر مليًا في ذلك. فعلى مدار عقود عديدة وحتى يومنا هذا ظلت المراجعة التي قدمتها هانا أرينت صوتًا صارخًا في البرية. ومعظم الضجيج الذي أثير بسبب تحليلها النقدي نشأ عن محاولة الحفاظ على هذا الوعي الذاتي سليمًا. فمثل هذه التفسيرات للجرائم النازية لا نقيم لها وزنًا، ونتعامل معها على أنها لا علاقة لها بنا ولا بعالمنا ولا بنمط حياتنا. وهذا الموقف يدين المدعى عليه ويبرىء عالم المنتصرين في آن واحد.

فلا جدوى من السجال حول إذا ما كان هذا التهميش للجريمة متعمدًا أم غير متعمد، عن قصد أم عن غير قصد - وهو تهميش تم باتفاق عام أو باستحسان جماهيري مفهوم ضمنيًا- رغم أن الجريمة ارتكبها أناس «لم يكونوا منحرفين ولا ساديين»، بل «كانوا ومازالوا طبيعيين للغاية» (أرينت). وواقع الأمر أن الورطة التي وقعنا فيها منذ نصف قرن لن نخرج منها أبدًا، بل إن الأسلاك الشائكة ازداد سمكها عبر السنين، وفقدت أوشفيتس قيمتها في التاريخ، وأصبحت مجرد مشكلة «يهودية» أو «ألمانية»، أصبحت ملكية خاصة لليهود والألمان وحدهم. أصبحت أوشفيتس في بؤرة اهتمام «الدراسات اليهودية»، واقتصر وجودها في التأريخ الأوروبي العام على ملاحظات هامشية أو فقرات عابرة. والمقالات النقدية عن الكتب التي تتناول الهولوكوست تأتي تحت عنوان «موضوعات يهودية.» هذه العادات الأكاديمية رسَّختها معارضة المؤسسة اليهودية لأية محاولة، أيًا كانت، «للتجريد من ملكية» الظلم الذي تعرض له اليهود وحدهم. فالدولة اليهودية [إسرائيل] تحرص على أن تكون هي الوصي الوحيد على هذه الملكية، بل والمستفيد الشرعي الوحيد منها. وهذا الاستحواذ السافر هو الذي حال دون تحول التجربة التي يقال

إنها تجربة «يهودية خالصة» إلى مشكلة عالمية تخص الوضع الإنساني الحديث، ومن ثم إلى ملكية عامة تخص العالم أجمع. وبالمثل تم تهميش أوشڤيتس واختزالها إلى حدث يتم تفسيره فقط من خلال الانحرافات الغربية في التاريخ الألماني والصراعات الداخلية في الثقافة الألمانية وهفوات الفلسفة الألمانية وطبيعة الألمان القومية السلطوية المحيرة. أخيرًا، ربما يصل جنوح التفسير إلى ذروته باستخدام استراتيچية تؤدي إلى تهميش الجريمة وتبرئة الحداثة في آن واحد، بحيث يتم استثناء الهولوكوست من فئة الظواهر المماثلة وتفسيرها بدلاً من ذلك على أنها انفجار قوى ما قبل حداثية - همجية وغير عقلانية - يُفترض أنه تم القضاء عليه منذ زمن بعيد في المجتمعات المتحضرة «الطبيعية»، لكن لم يتم ترويضها والتحكم فيه بما فيه الكفاية في ظل ما يقال إنه حداثة ألمانية ضعيفة أو خطأ. ومن المتوقع أن تكون هذه الإستراتيچية طريقة جيدة للدفاع عن النفس؛ فهي تعيد تأكيد أسطورة العلة المرضية والتي تروي قصة الحضارة الحديثة على أنها انتصار العقل على العاطفة، والإيمان بهذا الانتصار على أنه تقدم في التطور التاريخي للأخلاقيات.

والتأثير الكلي للاستراتيچيات الثلاث - سواء تم اتباعها عن عمد أو عن غير عمد - لغز محير للمؤرخين الذين طالما اشتكوا من فشل محاولاتهم الجادة لفهم أهم حدث في القرن العشرين، وهو حدث كتبوا حكايته بمنتهى الدقة واستمروا في الكتابة عنه بالتفصيل. ويندب زول فريدليندر «شلل المؤرخين» والذي برأيه - المتفق عليه بشكل كبير - «نتج عن التزامن بين ظواهر متعارضة، بل وعن التفاعل بينها: التعصب المسيحي والهياكل البيروقراطية والدوافع المرضية والقواعد الإدارية والمواقف البائدة داخل مجتمع صناعي متقدم.» كلنا وقعنا في شبكة سرديات التهميش، ولذا كلنا جميعًا نساعد في غزلها، ومن ثم نفشل في رؤية ما نحملق فيه، والشيء الوحيد الذي يمكننا ملاحظته هو التباين البعيد والمحير للصورة، واجتماع أشياء لا تسمح لغتنا باجتماعها، ومشاركة عوامل تخبرنا سردياتنا أنها تنتمي إلى أزمنة مختلفة. هذا التباين البعيد ليس اكتشافًا، بل هو افتراض. وهذا الافتراض هو الذي ولّد الدهشة حتى أصبحت هناك حاجة إلى الفهم وإمكانية لوجوده.

في عام ١٩٤٠، في قلب الظلمة، كتب ڤالتر بنيامين رسالة موجزة يجب أن ننصت لها كما ينبغي في ضوء الشلل المستمر الذي يعاني منه المؤرخون والاتزان الراسخ الذي يدعيه

علماء الاجتماع: «هذا الذهول الذي نحن فيه لا يمكن أن تكون نقطة الانطلاق لفهم تاريخي حقيقي- إلا إذا كان هذا الذهول يعني الإدراك بأن مفهوم التاريخ الذي ولد فيه يتعذر الدفاع عنه. والمتعذر الدفاع عنه هو مفهوم تاريخنا - الأوروبي - باعتباره ثورة الإنسانية على الحيوان الذي يسكن داخل الإنسان وانتصار المنظومة العقلانية على وحشية الحياة الهمجية الفظة البشعة. والمتعذر الدفاع عنه أيضًا هو مفهوم المجتمع الحديث باعتباره قوة تهذيبية جلية، ومؤسساته بوصفها قوى للتحضر، وقواعده الإلزامية كسدود منيعة تدافع عن الإنسانية الضعيفة ضد سيول الرغبات الحيوانية. إن كشف حقيقة تعذر الدفاع عن المجتمع الحديث ومؤسساته وقواعده هو الهدف الذي كُتبت من أجله هذه المحاضرة، وهو هدف يتماشى مع الكتاب الذي تعلق عليه هذه المحاضرة.

لكن دعونا نكرر أولاً ما يلي: إن صعوبة إثبات تعذر الدفاع عن أشياء يراها الخطاب السوسيولوچي بجميع المقاييس افتراضات عقلانية تعود في جانب كبير منها إلى الطابع الجوهري للغة السرد السوسيولوچي؛ فحالها هو حال كل اللغات، فهي تضع تعريفات لموضوعاتها، بينما تتظاهر بتقديم وصف لها. فالمرجعية الأخلاقية للمجتمع هي مرجعية نفسها، بحيث لا يحتاج المرء إلى تأكيد بأن كل السلوكيات التي لا تخضع للقواعد التي يسنها المجتمع تُعتبر غير أخلاقية. فالسلوكيات التي يقرها المجتمع تندرج تحت تعريف الخير طالما أن كل السلوكيات التي يرفضها تندرج تحت تعريف الشر. ليس من السهل الخروج من الدائرة المفرغة، فأي إيحاء بوجود معرفة قبلية وأصول سابقة على المجتمع يُعد انتهاكًا للقواعد اللغوية العقلانية - العقلانية الوحيدة التي تسمح اللغة بها. إن توظيف اللغة السوسيولوچية ينطوي عليه قبول صورة العالم الذي ترسمه تلك اللغة، علاوة على القبول الضمني لاستخدام الخطاب الناتج بحيث تعود كل إشارة للواقع الفعلي إلى العالم المرسوم. وصورة العالم التي رسمها الخطاب السوسيولوچي تخلق نسخة مطابقة من إنجاز السلطات التشريعية في المجتمع، لكنها تلعب دوراً أكبر من ذلك بكثير، فهي تقمع إمكانية التعبير عن رؤى بديلة، وهو قمع يكمن فيه نجاح القوى التشريعية في المجتمع. ومن ثم، فإن مقدرة اللغة على وضع التعريفات تتممها قوى التمييز والتفرقة والقمع الكامنة في بنية الهيمنة الاجتماعية. كما أنها تكتسب شرعيتها ومصداقيتها من هذه البنية.

البنية، من الوجهة الأنطولوچية، تعني الاطراد النسبي والتكرار إلى درجة الإملال والتتابع الرتيب للأحداث. أما من الوجهة المعرفية، فالبنية تعني لهذا السبب القدرة على التنبؤ. ونحن نتحدث عن البنية حينما يوجد حيز من احتمالات غير موزعة بطريقة عشوائية، أي وجود أحداث يُحتمل حدوثها أكثر من غيرها. وبهذا المعنى نتحدث عن «بنية» السلوك البشري باعتباره جزيرة من النظامية في بحر من العشوائية. هذه النظامية غير المستقرة كانت أجد إنجازات المنظومة الاجتماعية، بل وسمتها الجوهرية القاطعة. وكل المنظومات الاجتماعية تقوم على إخضاع سلوك وحداتها الخاصة إلى معايير أداتية أو إجرائية، ، سواء كانت الأهداف خاصة أم كلية عامة - مثل تفتيت حقول متجانسة إلى حد ما من خلال قمع أو تحقير كل السمات الأخرى الفارقة والمسببة للخلاف والشقاق. والأهم من ذلك أن المنظومات الاجتماعية تقوم على نزع شرعية كل المعايير الأخرى، وأولها المعايير التي تجعل سلوك الوحدات ينجو من الضغوط النظامية المطردة، ومن ثم نزع الشرعية عن تشكيل وحدة مستقلة في مواجهة الهدف الكلي العام للمنظومة - وإلا سادت البلبلة وصعوبة التنبؤ بمسارات السلوك.

يحتل الدافع الأخلاقي الصدراة بين المعايير التي وضعت على قائمة القمع - فهو مصدر أكثر أنواع السلوك استقلالية، ومن ثم لا يمكن التنبؤ به من منظور المنظومة الاجتماعية. إن استقلالية السلوك الأخلاقي نهائية وغير قابلة للرفض. إنها لا تخضع لأي قانون، فهي لا تخدم أي غرض خارجها، ولا تربطها علاقة مع أي شيء خارجي، فلا علاقة لها بشيء يمكن مراقبته وتنميطه وتقنينه. وكما يقول إيمانويل ليڤيناس، أعظم فيلسوف أخلاقي في القرن العشرين، السلوك الأخلاقي يستدعيه مجرد وجود الآخر كوجه، كسلطة دون قوة. الآخر يطلب معاملة أخلاقية دون تهديد بالعقاب أو وعد بالمكافأة، فمطالبه لا تحتاج إلى إقرار. ليس بإمكان الآخر أن يفعل أي شيء، وضعفه هو ما يُظهر قوتي وقدرتي على الفعل باعتبارهما مسؤولية أخلاقية. والفعل الأخلاقي هو كل شيء يتبع هذا الإحساس بالمسؤولية. هذا على العكس من الفعل الذي يخلقه الخوف من العقاب أو الوعد بالمكافأة، فهو فعل لا يحقق النجاح، ولا يساعد على البقاء. وبما أن الفعل الأخلاقي منزه عن الأغراض، فإنه لا يخضع لأي تشريع برَّاني أو حجة عقلانية، بل إنه يصم أذنه عن مفهوم الصراع من أجل البقاء، ومن ثم يلغي حكم «المصلحة العقلانية» ونصيحة الحفاظ على

الذات من الهلاك من خلال الحسابات، فهذان الجسران يؤديان إلى عالم التبعية والخضوع للمؤثرات البرَّانية. ويؤكد ليفيناس أن وجه الآخر هو قيد مفروض على الصراع من أجل البقاء، ولذا فهو يمنح الحرية المطلقة: حرية ضد كافة المؤثرات البرَّانية، ضد كل تبعية، ضد إصرار الطبيعة على الوجود. الأخلاق «لحظة كرم»: «إنسان يعمل ولا يكسب . . . يفعل الفعل تطوعًا وتكرمًا منه . . . إن فكرة الوجه تلك هي فكرة حب بلا مقابل وسلوك طوعي.» وبفضل سمة الكرم هذه، لا يمكن إغواء الأفعال الأخلاقية أو إفسادها بالرشوة أو إخضاعها لنظام معين. والنموذج الإدراكي للمنظومات الاجتماعية يرى العقل العملي في فكر كانط غير عملي على الإطلاق . . . بل ويرى السلوك الأخلاقي لا فائدة منه بالمرة، بل يصبح السلوك الأخلاقي عاملاً مدمرًا، إذ أنه يُضيِّع الأمل في تحقيق اطراد السلوك والتنبؤ به. وبما أن الأخلاق غير قابلة للعقلنة، فلابد من قمعها أو استبعادها تمامًا.

إن المنظومة الاجتماعية تحارب استقلالية التصرف الأخلاقي من خلال التحكم البرَّاني للعقلانيات الأداتية والإجرائية، إذ يحل القانون والمصلحة محل سخاء الدافع الأخلاقي وعفويته. والفاعل يواجه تحديات من أجل تبرير تصرفه وفق العقل كما يُحدده هدف السلوك أو قواعده. والأفعال التي يتم التفكير فيها والدفاع عنها بهذه الطريقة، أو يمكن الحديث عنها بهذه الطريقة، هي فقط التي تلقى قبولاً في قائمة الأفعال الاجتماعية الحقة، أي الأفعال العقلانية. وهذه الأفعال العقلانية هي السمة الجوهرية للفاعل بوصفه فاعلاً اجتماعيًا. وبالمثل، فإن الأفعال التي لا تحقق الهدف المرجوّ ولا تتوافق والنظام الإجرائي تُعتبر غير اجتماعية وغير عقلانية - وشخصية وذاتية. ولذا فإن خصخصة الأخلاق هي سبيل المنظومة العقلانية إلى استخدام أفعال الإنسان لأغراض اجتماعية.

ونستشف من ذلك أن المنظومة الاجتماعية مبنية على تحييد التأثير المعطل والمحرر للسلوك الأخلاقي. ويتحقق ذلك من خلال عدد من الإجراءات المتكاملة:

١- توسيع المسافة الفاصلة بين الفعل وعواقبه بحيث تتخطى تأثير الباعث الأخلاقي.

٢- استبعاد بعض من البشر «الآخرين» من فئة الموضوعات و«الوجوه» الكامنة التي تستحق معاملة أخلاقية.

٣- تزييف كل عناصر الفعل البشرية الأخرى وتحويلها إلى تجمعات ذات صفات وظيفية خاصة يتم عزلها حتى تصبح إمكانية إعادة تجميع الوجه غير واردة وتصبح مهمة كل فعل غير خاضعة للتقييم الأخلاقي. من خلال هذه الإجراءات، لا تدعم المنظومة السلوك اللاأخلاقي، ولا ترعى الشر، كما يزعم بعض الذين يقللون من شأنها، لكنها لا تدعم الخير أيضًا، إنها لا تدعم إلا نفسها. إنها ببساطة تحول الفعل الاجتماعي إلى شيء محايد وخارج القانون الأخلاقي (adiaphoric) - شيء لا علاقة له بالخير ولا بالشر، وشيء يمكن قياسه وفق معايير تكنيكية غرضية أو إجرائية، ولا يمكن قياسه وفق قيم أخلاقية. وبالمثل، فإن المنظومة تلغي فاعلية المسؤولية الأخلاقية تجاه الآخر ودورها الرئيس كقيد مفروض على «محاولة البقاء». وقد تصور فلاسفة علم الاجتماع في بداية العصر الحديث أن المنظومة الاجتماعية ما هي إلا تقدم عقلاني، وافترضوا أن هذه السمة تحديدًا بمثابة خلود الإنسان بألف لام التعريف والذي يتجاوز فناء الأفراد ووجودهم الاجتماعي. دعونا الآن نستعرض الإجراءات التي تشكل المنظومة الاجتماعية وتُحيِّد الفعل الاجتماعي وتجعله خارج القانون الأخلاقي.

تتمثل نقطة الانطلاق في التخلص من آثار الفعل بعيدًا عن القيود الأخلاقية، وهذا هو النجاح الهائل في تحويل الفعل إلى تنظيم هرمي للأوامر. فبمجرد أن يُوضع الفاعل في «وضع الأداة الفاعلة»، وتفصله سلسلة من الوسطاء عن المصادر القصدية الواعية والنتائج النهائية للفعل، قلما يواجه الفاعل لحظة الاختيار أو ينظر إلى عواقب أفعاله، والأهم من ذلك أنه لا يدرك أن ما ينظر إليه هو عواقب أفعاله. وبما أن كل الأفعال يتوسطها خطوات أخرى، وكل الأفعال «مجرد» أعمال وسيطة، يصبح الشك في وجود أية علاقة سببية أمرًا مستبعدًا تمامًا من خلال الافتراض بأن الدليل ما هو إلا «نتيجة غير متوقعة»، أو «نتيجة غير مقصودة» لفعل محايد أخلاقيًا - مجرد خطأ من أخطاء العقل لا فساد أخلاقي. إذًا من الممكن وصف المنظومة الاجتماعية بأنها آلة تجعل المسؤولية الأخلاقية عائمة، فالمسؤولية ليست مسؤولية شخص بعينه، ذلك لأن مشاركة الجميع في الفعل النهائي صغيرة جدًا أو جزئية لدرجة يستحيل فيها أن يُنسب إليها أية وظيفة سببية. إن تشريح المسؤولية وتبديد ما تبقى منها يشكل من الناحية البنيوية ما تسميه هانا أرينت «حكم بلا حاكم»، أما على

المستوى الفردي، فهو يترك الفاعل بوصفه ذاتًا أخلاقية في حالة من الشلل والاستسلام أمام قوة المهمة والقواعد الإجرائية.

أما الخطوة الثانية، فأفضل وصف لها هو «**عملية محو الوجه**». هذه الخطوة تقوم على وضع موضوعات الفعل في مواضع لا يستطيعون فيها مواجهة الفاعل بوصفهم أناسًا يستحقون معاملة أخلاقية، وبذلك يتم استثناء موضوعات الفعل من فئة البشر التي من الممكن أن تواجه الفاعل بصفتها «وجوه». وعدد الوسائل المستخدمة في هذه الخطوة ضخم للغاية. فهي تبدأ من نزع الحصانة الأخلاقية من العدو المزعوم، مرورًا بتصنيف مجموعات مختارة بين موارد المهمة والتي يمكن تقييمها وفق قيمتها التكنيكية والأداتية فقط، وحتى إبعاد الغريب عن التفاعل الإنساني المعتاد والذي يُصبح فيه وجهه مرئيًا وجليًا يستدعي معاملة أخلاقية. وفي كل مرحلة يتلاشى تأثير المسؤولية الأخلاقية تجاه الآخر.

الخطوة الثالثة، تدمر موضوع الفعل كذات. فالموضوع تم طمسه في مجموعة صفات، أما كُلية الذات الأخلاقية الفاعلة فقد تم اختزالها إلى مجموعة الأدوار أو الصفات التي لا يمكن أن يُنسب لأحدها صفة الحكم الذاتي الأخلاقي. عندئذ تُسلَّط الأفعال على وحدات معينة، وتتجاوز أو تتجنب لحظة المواجهة مع أية تأثيرات أخلاقية مهمة - هذه هي حقيقة المنظومة الاجتماعية كما تجلت في النزعة الاختزالية الفلسفية التي روجت لها الحركة الوضعية المنطقية، فاختزال العنصر س إلى ص، وع، وغ يعني أن صَ «ما هو إلا» جمع ص، وع، وغ، فلا عجب أن الأخلاقيات كانت هي الضحية الأولى للنزعة الاختزالية الوضعية المنطقية. ويبدو أن تأثير الفعل المُوجه على كُليّة موضوعه البشري يسقط من الحسبان تمامًا ولا يخضع للتقييم الأخلاقي باعتبار أنه ليس جزءًا من قصدية الفاعل.

إن استعراضنا للتحييد الأخلاقي الذي تمارسه المنظومة الاجتماعية قد جرى باستخدام لغة تعي أنها غير تاريخية وخارجة عن نطاق التشريعات الإقليمية. وواقع الأمر أن تحييد الفعل الإنساني بوضعه خارج القانون الأخلاقي يبدو إجراءً تأسيسيًا ضروريًا لأية وحدة كاملة من الوحدات الاجتماعية المتجاوزة للأفراد، ومن ثم، فهو إجراء ضروري لأية منظومة اجتماعية. وإذا كان هذا هو الحال حقًا، فإن محاولتنا دحض أو زعزعة الإيمان التقليدي بالمرجعية الاجتماعية للأخلاق لا تقدم إجابة عن السؤال الذي أثاره القلق

الأخلاقي في المقام الأول. صحيح أن تصور المجتمع على أنه آلة تحييدية يفسر الوحشية المستوطنة في التاريخ البشري على نحو أفضل بكثير من النظرية التقليدية عن الأصل الاجتماعي للأخلاق، فهو يُفسر بالأخص كيف أنه في وقت الحروب والحملات والاستعمار أو النزاعات الداخلية تُصبح الكيانات الجمعية العادية قادرة على القيام بأفعال لو قام بها شخص بمفرده لجري تفسيرها على أنها أفعال سيكوباتية. لكن هذا التصور يظل عاجزاً عن تفسير الظواهر المروعة في عصرنا الحديث مثل الجولاق وأوش؟ يتس وهيروشيما. تلك الأحداث المحورية في هذا القرن جديدة من نوعها وتدل على ظهور سمات جديدة حديثة، سمات لم تكن ملمحًا عامًا للمجتمع الإنساني، ولم تمتلكها مجتمعات الماضي. لماذا؟

أولاً: أبسط الأشياء الجديدة كل الجدة وأوضحها هو معدل القوة التدميرية الكامنة في التكنولوچيا التي توجه اليوم لخدمة الفعل المُحيَّد والخارج عن القانون الأخلاقي. تلك القوة الجديدة الهائلة يدعمها اليوم ويعززها الفعالية العلمية المتنامية للعمليات الإدارية. فمن الواضح أن تكنولوچيا العصر الحديث تدفع إلى الأمام أهداف الفعل المنظم اجتماعيًا. والنطاق الحالي لهذه التكنولوچيا يشير فقط إلى تغير كمي. لكن هناك نقطة معينة يُولِّد فيها هذا التوسع الكمي سمة جديدة - وتلك النقطة يبدو أنه قد تم تجاوزها في العصر الذي نطلق عليه الحداثة. صحيح أن عالم التقنية والأدوات (technee)، عالم التعامل مع ما هو غير بشري، أو العالم البشري في صورة غير بشرية، كان دائمًا يُعَامَل على أنه عالم محايد أخلاقيًا بفضل نفعية الاستبعاد من عالم الواجبات الاخلاقية. لكن هانز يوناز يخبرنا أنه في المجتمعات التي لا تتسلح بالتكنولوچيا الحديثة «كان الخير أو الشر الذي يسعى إليه الفعل قريبًا جدًا من أداء الفعل، سواء في تنفيذ العملية أو في هدفها المباشر . . . كان نطاق فعالية الفعل محدوداً،» وكانت عواقبها ونتائجها الممكنة هي الأخرى محدودة. أما الآن فإن «مدينة البشر - التي كانت أحد الجيوب في العالم غير البشري - تنتشر فوق الطبيعة بأكملها، بل واغتصبت عرشها.» فالآثار المترتبة على الفعل تهيمن على الزمان والمكان على حد سواء. وكما يرى يوناز، أصبحت هذه الآثار تراكمية، أي أنها تتجاوز الزمان والمكان، وربما تتجاوز، كما يخشى كثيرون، قدرة الطبيعة على المداواة الذاتية وينتهي الأمر بما يطلق عليه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور التدمير الشامل (total annihilation)،

فالتدمير التقليدي ربما يأخذ هو الآخر شكل عملية تطهيرية خلال عملية خلاقة تستهدف التغيير، أما التدمير الشامل فلا يترك أي مجال لأية بداية جديدة. هذا التطور الحديث للتدمير استحدثه التكنيك الاجتماعي الأبدي الخاص باستبعاد الفعل الأخلاقي من عالم الواجبات الأخلاقية، واتسع نطاقه وازدادت فعاليته لدرجة أنه أصبح من الممكن توظيف الأفعال في خدمة أهداف منبوذة أخلاقيًا على نطاق واسع ولفترة طويلة الأمد. وبالتالي ربما تصل عواقب الأفعال وآثارها إلى درجة يتعذر تجنبها أو إصلاحها دون إثارة شكوك أخلاقية أو حتى دون مجرد توخي الحيطة والحذر.

ثانيًا: تزامن مع ظهور القوة الجديدة للتكنولوچيا التي صنعها الإنسان ضعف الحدود الذاتية التي فرضها البشر عبر آلاف السنين على سيادتهم على كل من الطبيعة وإخوانهم من البشر. وهذا ما أطلق عليه ماكس ڤيبر **«فك السحر عن العالم»** (disenchantment of the world)، وهو أيضًا ما أطلق عليه نيتشه **«موت الإله»** (the death of God). الإله يعني، في المقام الأول، وجود حد لقدرة الإنسان، حد يفرضه ما يرجو الإنسان فعله على ما يستطيع الإنسان فعله أو ما يجرؤ على فعله. إن القدرة الإلهية المطلقة تضع حدًا لما هو مسموح للإنسان بأن يفعله أو يجرؤ على فعله. وقد وضعت الوصايا حدودًا لحرية البشر كأفراد، لكنها وضعت أيضًا حدودًا لما يستطيع البشر معًا كمجتمع أن يشرعوه، فهي توضح أن قدرة الإنسان على تشريع مباديء العالم واستعمالها مقيدة ومحدودة في الأصل. لكن العلم الحديث، الذي حل محل الإله، أزال هذه العقبة، بل وخلق وظيفة شاغرة بعد أن أصبح منصب مدير مكتب التشريع الأعلى، ومصمم نظام العالم ومديره، خاليًا الآن وبشكل مخيف. كان لابد من شغل هذا المنصب وإلا . . . صحيح أن العرش قد نُزع من الإله، لكن العرش مازال في مكانه. وكان خلو العرش على مدار العصر الحديث فرصة مغرية لكل المغامرين والحالمين. فقد ظل الحلم بالنظام المحكم والانسجام الكامل حلمًا برّاقًا قويًا، ويبدو أنه أقرب إلى الواقع الآن أكثر من أي وقت مضى. أصبح في مقدرة البشر الذين كُتب عليهم الفناء تحقيق هذا الحلم وضمان هيمنته وسطوته. تحول العالم إلى بستان ملك الإنسان، لكن يقظة البستاني هي فقط التي تستطيع أن تحمي ذلك البستان من فوضى البرية. وأصبح من شأن الإنسان، ومن شأنه هو فقط أن يحكم بأن الأنهار تجري في الاتجاه الصحيح، وأن الغابات لا تشغل مكان الحقل الذي يجب أن ينمو فيه الفول السوداني.

وأصبح من شأن الإنسان، ومن شأنه هو فقط أن يتأكد أن الغرباء لا يحجبون شفافية النظام المشروع، وأن الانسجام الاجتماعي لا تفسده الطبقات الجامحة، وأن اتحاد الشعب لا تلوثه الأجناس المختلفة. فالمجتمع الخالي من الطبقات، مجتمع النقاء العرقي، المجتمع الأعظم بألف لام التعريف، هذا المجتمع هو مهمة الإنسان الآن - مهمة عاجلة، مسألة حياة أو موت. إن وضوح العالم ومهمة الإنسان، وهو وضوح كفله الإله من قبل ولكن فُقد الآن، كان ولابد أن يستعيده الإنسان على الفور، معتمداً هذه المرة على فطنته وألمعيته ومسؤوليته (أم عدم مسؤوليته؟).

إن اتحاد القوة المتنامية والعزم الحر على استخدام تلك القوة في خدمة نظام مُصطنع هو ما أعطى قسوة الإنسان تلك السمة الحديثة، وهو ما جعل جرائم الجولاق وأوشفيتس وهيروشيما ممكنة، بل وربما من المستحيل تجنبها. لكن هناك إشارات كثيرة بأن هذا الاتحاد قد انتهى الآن، وينظر البعض إلى انتهائه على أنه مرحلة نضوج الحداثة، وأحيانًا ما يقال إنه نتيجة غير متوقعة للحداثة، وأحيانًا أخرى يقال إنه بداية عصر ما بعد الحداثة، لكن تتفق كافة التحليلات ومقولة بيتر دراكر الموجزة: «لن يكون الخلاص على يد المجتمع بعد الآن.» صحيح أن هناك مهام كثيرة يجب أن يقوم بها الحكام من البشر، لكن خلق نظام كامل للعالم ليس من هذه المهام. إن البستان العالمي الكبير انقسم إلى قطع صغيرة لا حصر لها، ولكل منها نظامها الخاص. ففي عالم يكتظ بأصحاب مهنة البستنة المثقفين والمنتشرين في كافة الأرجاء، لم يعد هناك مكان للبستاني الأعظم بألف لام التعريف.

ليس بوسعنا أن نتطرق هنا إلى تفاصيل الأحداث التي أدت إلى انهيار البستان الأعظم. وأيًا كان السبب، فهذا الانهيار، في رأيي، خبر سار من نواح عديدة. والسؤال هو: هل يمكن اعتبار هذا الانهيار بداية جديدة لأخلاقيات التعايش الإنساني؟ وإلى أي مدى يؤثر على اهتمامنا بظاهرة تحييد أو استبعاد الفعل الاجتماعي من عالم الواجباب الأخلاقية - لاسيما فهمنا للأبعاد التدميرية التي اكتسبتها هذه الظاهرة بفضل ظهور التكنولوجيا الحديثة؟

هناك قليل من المكاسب، إن وجدت، دون خسائر. إن رحيل البستاني الأعظم واختفاء رؤية البستنة العظمى جعلا العالم مكانًا أكثر أمنًا، فقد تلاشت الإبادة القائمة على

فكرة الخلاص. لكن هذا وحده لا يكفي ليجعل العالم آمنًا. هناك مخاوف جديدة حلت محل المخاوف القديمة، أو بمعنى آخر، بعض من المخاوف القديمة انبثقت من ظلال مخاوف أخرى تم القضاء عليها أو في طريقها إلى الزوال. وأنا أميل إلى مشاركة هانز يوناز الرأى وأحذر بأن مخاوفنا الأساسية ترتبط الآن إلى حد كبير ومتزايد بالدمار الذي تهدد به طبيعة الديناميكيات غير المقصودة للحضارة التكنيكية، وذلك أكثر من ارتباطها بالمعسكرات والانفجارات النووية المقصودة، وكلاهما يتطلب وضوح الأهداف الرئيسة واتخاذ قرارات واعية بالأهداف. ويُعزى ذلك إلى أن عالمنا قد تحرر من مهام الرجل الأبيض والبروليتاريا والعرق الآري، لقد تحرر من كل كافة الغايات والمقاصد، ومن ثم تحول إلى عالم الوسائل التي لا تحقق غاية سوى إعادة إنتاج ذاتها وتعظيمها. وكما قال چاك إلول، التكنولوچيا تتطور اليوم لأنها تتطور، والوسائل التكنولوچية تُستخدم لأنها متاحة، والجريمة الوحيدة التي مازال العالم يرى أنها لا تُغتفر في عالم اختلطت فيه القيم هي عدم استخدام الوسائل التي صنعتها التكنولوچيا أو أوشكت على توفيرها في المستقبل. فإذا كان ذلك بإمكاننا، فلماذا بحق السماء لا نفعل؟ إن تكنولوچيا اليوم لا تخدم حل المشاكل، بل إن إمكانية الحصول على التكنولوچيا هو الذي يعيد تعريف الجزئيات المتتابعة للواقع الإنساني على أنها مشاكل تحتاج إلى حل. وعلى حد قول كل من ڤينر وكان، التطور التكنولوچي ينتج وسائل تفوق الحاجات، ويتوق إلى حاجات حتى يشبع القدرات التكنولوچية.

إن قاعدة التكنولوچيا المتحررة من القيود تعني أن القصد السببي تم استبداله بالهدف والاختيار. فلا توجد أية مرجعية فكرية أو أخلاقية يمكن تصورها من أجل تقييم أو نقد اتجاهات التكنولوچيا سوى التقييم الرشيد للإمكانيات التي خلقتها التكنولوچيا. ويصل منطق الوسائل إلى قمة نجاحه عندما تختفي الغايات في أزمة حل المشاكل. والطريق إلى سيادة سلطة التكنولوچيا أصبح واضحًا بإزالة آخر ما تبقى من المعنى. ولنتذكر تحذير ?الري واستشرافه للمستقبل في مطلع القرن العشرين: «يمكننا القول بأن كل ما نعرفه أو كل ما نستطيع أن نعرفه سينتهي بمعارضتنا لأنفسنا وما نحن عليه.» لقد قيل لنا، وقد صدقنا، أن التحرير والحرية يعنيان الحق في اختزال الآخر، وبقية العالم، إلى موضوع (object) تنبع فائدته من قدرته على تحقيق الرضا والإشباع وتنتهي عند ذلك. فمن خلال

فاعلية تفوق كافة أشكال التنظيم الاجتماعي، استطاع المجتمع الذي يخضع لقاعدة التكنولوچيا التي لا يمكن تحديها أو تقييدها أن يطمس معالم الوجوه، ومن ثم فقد دفع المجتمع بظاهرة تحييد الروابط الإنسانية الاجتماعية إلى عمق لم يسبر غوره بعد.

لكن هذا كله ليس سوى جانب واحد للحقيقة المتجلية، إنه «الواقع المعاش وعالم الحياة»، عالم الواقع الذي يعلو فوق الحياة اليومية للفرد. هناك جانب آخر أيضًا، إنه التطور المتقلب الغريب للإمكانيات التكنولوچية وتطبيقاتها والتي كلما توفرت لديها الأدوات ربما تؤدي بكل سهولة دون أن يشعر أحد إلى موقف «الكتلة الحرجة»، وهو موقف يُصبح فيه العالم من صنع التكنولوچيا، لكن لا يمكن أن تحكمه التكنولوچيا. فمثل الرسم الحديث أو الموسيقى الحديثة أو الفلسفة الحديثة من قبل، ستصل التكنولوچيا الحديثة إلى نهايتها المنطقية وتضع بنفسها استحالتها. وحتى نمنع مثل هذه النتيجة، كما يؤكد چوزيف ڤيزنباوم، لابد من ظهور أخلاقيات جديدة، أخلاقيات للعواقب البعيدة، أخلاقيات تتناسب والأثار التي تحدثها العملية التكنولوچية وتوغلها العجيب في الزمان والمكان. إنها أخلاقيات مختلفة عن كل الأخلاقيات التي ألفناها، أخلاقيات تعلو العقبات الاجتماعية الناجمة عن الأفعال الوسيطة والاختزال الوظيفي للذات الإنسانية.

هذه الأخلاقيات الجديدة ضرورة منطقية في عصرنا إذا كان العالم الذي قد حول الوسائل إلى غايات سينجو من العواقب المحتملة لما صنعه. أما عن كون هذه الأخلاقيات خطوة عملية أم لا، فهذا أمر مختلف. فالأجدر بنا نحن علماء الاجتماع ودارسي الواقع الاجتماعي والسياسي أن نشك في جدوى الحقائق التي يثبت الفلاسفة منطقيتها الساحقة وضرورتها الملِّحة. والأجدر بنا علماء الاجتماع أن نلفت انتباه البشر إلى الفجوة بين الضرورة والواقع، بين ديمومة الحدود الأخلاقية والعالم الذي يُصِر أن يعيش - أن يعيش في سعادة وربما إلى الأبد، بدون هذه الحدود.

محاضرة جائزة أمالفي الأوروبية

٢٤ مايو ١٩٩٠

واجب التذكُّر..
لكن لماذا نتذكر؟

كلمة ختامية لطبعة ٢٠٠٠

من يتحكم في الماضي يتحكم في المستقبل،

ومن يتحكم في الحاضر يتحكم في الماضي.

چورچ أورويل

عندما بدأت، منذ عشرة أعوام مضت، الكتابة عن القرابة الاختيارية بين الهولوكوست والحداثة، لم أكن أبغي تفسير الهولوكوست - بل فهم الحداثة. اعتقدت وقتها أنه من منطلق المعنى المألوف لفكرة التفسير أنني سأتناول الهولوكوست كسلسلة من الأسباب والنتائج، وأنني لن أفعل شيئًا سوى تفسيرها كحدث تاريخي وقع وانتهى. فقد بذل المؤرخون المتميزون جهوداً عظيمة، وسجلوا كل الأحداث والقرارت والوقائع، وكل من يريد أن يطلع على أعمالهم بإمكانه أن يعرف هوية القتلة والضحايا والمستضعفين، الفرحين بنجاتهم أو المتفرجين غير المكترثين. من الممكن أن نستمر للأبد في فحص سجلات أرشيفية ويوميات لم تمسها يد حتى الآن، ونضيف أسماء للقتلة هنا وهناك، ونوسع مكتبة الدراسات والبحوث عن الأحداث التي تندرج تحت أفظع أنواع القتل الجماعي الشامل والموجه والممنهج في تاريخ البشرية، لكن هذه البحوث لن تقدم جديداً؛ صحيح أن حجم الحقائق سيزداد، لكن لن تزداد المعرفة أو فهم الواقع.

صحيح أن الفضل يعود إلى المؤرخين في معرفتنا المتزايدة على مدار السنين بالكيفية الصحيحة التي حدثت بها الهولوكوست، لكن هناك تأخر شديد في الجهد الذي يبذله المفكرون وعلماء الاجتماع من أجل فهم المعنى الذي تنطوي عليه تلك المعرفة فيما يتعلق بالصورة التقليدية السائدة للمجتمع الحديث، بل، إذا أردنا الدقة، لم يُبذل جهد حقيقي منذ أن نادى بذلك تيودور أدورنو وهانا أرينت. ولذا عزمت على أن انطلق من النقطة التي وصل إليها أدورنو وأرينت في المهمة التي لم تنته بعد. تمنيت أن أدعو زملائي من مفكري علم الاجتماع بأن يهتموا بالعلاقة بين الهولوكوست وبنية الحياة الحديثة ومنطقها، وأن يتوقفوا عن رؤية الهولوكوست كحادثة غريبة في التاريخ الغربي الحديث، وأن ينظروا إليها كواقعة تنتمي لهذا التاريخ، بل وكجزء أساسي منه، بمعنى أنه لا يمكن الاستغناء عنها في فهم موضوع هذا التاريخ وإمكاناته - ونوع المجتمع الذي نشأ عنه هذا التاريخ والذي نعيش فيه جميعًا.

أدرك الآن أنني أخطأت. ليس لأن دعوتي قُدمت بطريقة خطأ، أو لأنها لم تلق أي اهتمام، وليس لأن هناك شيء في طبيعة مفكري علم الاجتماع المعاصرين أو أعمالهم حالت دون قبول مغزى الهولوكوست وفهمها من أجل فهم طبيعة الحداثة. فعلى النقيض من الرأى الذي ذهبت إليه، كلما ذُكرت الهولوكوست في الفكر الاجتماعي الحديث، لم يكن هناك شيء تحت المجهر سوى هذا المغزى الذي اعتقدت أنه تُرك سهوًا. وواقع الأمر أن جل الباحثين الذين يتحدثون عن الهولوكوست أو يكتبون عنها - صراحة أم ضمنًا، عن وعي أو عن غير وعي - لم يهتموا بشيء أكثر من هذا المغزى. إنهم مهتمون بوجود أو غياب الصلة بين الهولوكوست وجوهر الحداثة، ومن ثم حق إنقاذ سفينة الحياة أو واجب مراجعة بعض أهم الافتراضات المنشودة التي وضعتها الحداثة عن طبيعة مشروعها والتي على الحداثة أن تتمسك بها إذا كان لمشروعها أن يستمر بشكله التاريخي السائد.

أما ما لم أدركه في صورته الكاملة منذ عقد مضى، لكن اتضح لي الآن، هو أن الصمت كان في تناغم تام مع الكلام. فعندما يظهر موضوع الهولوكوست في الخطاب السوسيولوچي العلمي، يكون الموضوع الحقيقي للمناقشة - وبالطبع أكثر الموضوعات إثارة للمشاعر والجدل - ليس السؤال عما حدث في التاريخ، بل طبيعة العالم الذي نسكنه الآن. والأجندة الخفية لخطاب الهولوكوست الحالي تسأل عما يمكن أن تقوله حقائق الهولوكوست عن الإمكانات الخفية لحياتنا المعاصرة. فبمجرد أن تتم تسوية مشكلة الذنب الذي اقترفه مجرمو الهولوكوست بحيث تفقد هذه المشكلة مع مرور الوقت جزءًا كبيرًا من ضرورتها وأهميتها العملية، تتبقى القضية الكبرى الوحيدة، ألا وهي براءة سائر البشر - لاسيما براءتنا نحن الغربيين[1].

الإنتاج الاجتماعي للذنب والبراءة

في العصور الأكثر بساطة وبراءة، عندما كان الطاغية يدمر المدن كي يعلو شأنه ويسمو مجده، وعندما كان الأسرى يُكبلون في عربات الغزاة ويُجرون في الطرقات المبتهجة

(١) يربط عبد الوهاب المسيري (١٩٩٧) بين الشعور بالذنب وأيقنة الهولوكوست، أي التوجه نحو تأكيد تفردها والمبالغة في أهوالها. فهذا الإحساس بالذنب «يتحول من إحساس خُلقي عميق ورغبة في إقامة العدل إلى حالة شعورية تدغدغ الأعصاب بل وإلى مصدر راحة، إذ يمكن للإنسان الغربي أن يهنيء نفسه بأنه يزال يمارس هذه=

بالنصر، وعندما كان يُلقى بالأعداء إلى الحيوانات المفترسة أمام الجماهير المحتشدة، أمام هذه الجرائم كان بإمكان صوت الضمير أن يظل حيًا، وأن تظل ملكة الحكم واضحة. لكن أمام معسكرات السخرة التي يرفرف فوقها علم الحرية، والمذابح التي تُرتكب باسم إنقاذ البشرية أو استلهام القوى المتجاوزة للإنسان، تصبح ملكة الحكم عاجزة. ففي اليوم الذي ارتدت فيه الجريمة رداء البراءة، من خلال التناقض الغريب الذي يتسم به عصرنا، أصبحت البراءة هي من يحتاج الدفاع عن نفسه[1].

هذا ما أكده ألبير كامو قبل ظهور كتاب «**آيخمان في القدس**» في نيويورك وحتى قبل أن يظهر آيخمان نفسه، بطل الكتاب، في القدس. أوضح كامو أن إمكانية اتباع الجريمة لقواعد المنطق واتباع «القتل للأسس العقلانية» هو «السؤال الذي فرضته علينا دموية القرن العشرين ووحشيته، » «نحن في استجواب». وربما نرفض الإنصات إلى السؤال، ونتعايش مع أبدية الشر وأزلية القتل، ونُعَرِّض أنفسنا للخطر، بل ونخاطر بإنسانيتنا والتي في جوهرها تعني أننا لسنا بهائم وأن وجودنا وجود أخلاقي.

يذكر كامو أن هيثكليف في رواية «**مرتفعات وذرينج**» كان مستعدًا لقتل الجميع ليفوز بمحبوبته كاثي - "لكنه لم يكن أبدًا ليزعم أن القتل شيء معقول أو قابل للتبرير نظريًا». لم يكن هيثكليف يمتلك مهارات التنظير، إنه لم يضع نظريات، ولم يكن في حاجة إلى نظرية. فهو وقع في حب كاثي وكان يريدها، وهذا هو السبب الوحيد الذي دفعه للقتل - هذا إذا احتاج إلى سبب. ولو كان هيثكليف ارتكب جريمة القتل، لكان هذا القتل جريمة من جرائم الهوى والعاطفة (crime of passion)، والتصرف من منطلق الهوى يعني تغييب العقل، الهوى هو غياب العقل. وعندما نتحدث بلغة الهوى، فنحن نتحدث بلغة اللاعقل. فالهوى والعقل لا يلتقيان؛ فإذا ظهر أحدهما، يخفت الآخر ويتلاشى.

= المشاعر النبيلة . . . وبالتالي يتحول الحس الخُلقي إلى حس جمالي أو حالة شعورية لا تُترجم إلى فعل فاضل؛ إلى أمر بالمعروف ونهي عن المنكر. وأيقنة الإبادة بذلك تغطي على ما يجري من مذابح سواء في ڤيتنام أو البوسنة والهرسك أو الشيشان أو لبنان». ناهيك عن الجريمة الأساسية بحق الشعب الفلسطيني [المترجم].

(1) Albert Camus, **The Rebel**, trans. Anthony Bower (London: Penguin Books, 1971), pp. 11-12 (original published 1951 under the title L'Homme revoltl)

شنت الحداثة حربًا ضد العاطفة وكتبت كلمة «العقل» بألف لام التعريف بخط عريض على رايتها الخفاقة: بهذا الشعار سيتحقق النصر (in hoc signo vinces). فالعقل الحديث يتجنب العاطفة، بل ويزدريها ويثبت فشلها في كل تبدياتها. وهكذا يرفض العقل، دون أي ظلم، أن يتحمل مسؤولية جرائم العاطفة. ومن يقتل بدافع الحب أو الكراهية فهو خارج منظومة الحداثة. لا يوجد شيء له علاقة بالحداثة في جريمة العاطفة. ومن الصعب إدانة الحداثة عندما يرفض أو يفشل بعض الرجال والنساء في الاستماع إلى صوت العقل ويتخذون إلههم هواهم. ليست الحداثة في حاجة للاعتذار عن جرائم الهوى والعاطفة. وإذا جاء اليوم الذي تعتذر فيه الحداثة، سيكون اعتذارها عن تهاونها في أداء مهمتها التحديثية كما ينبغي أو عن إهمالها أو تأخرها في ذلك.

وطالما أن الإنسان يستطيع أن ينسب الجرائم إلى هوى مرتكبيها، يسهل إدانة الجريمة دون طرح أسئلة كبرى عن طبيعة الحياة الحديثة. العقل يستنكر الكره الأعمى والحب الأعمى. ومعظم الناس - الناس مثلنا - ينصتون إلى صوت العقل ولا يتركون الشحناء والبغضاء تتملك من أفعالهم وتُذيب عداوتهم في دماء جيرانهم. لكن ليس جميع الناس بهذا النبل و«التحضر.» فالبعض لا يكفون عن ارتكاب أعمال شريرة. وعندما يُطلب تفسير تلك الأعمال، يتناسى العقل الحديث إقراره سيادة سلطته. لماذا يرتكب البعض أعمالاً شريرة؟ لأنهم أشرار. لماذا هم بهذه القسوة؟ لأنهم بهذه القسوة. لماذا يقومون بأعمال وحشية؟ لأنهم وحشيون. لماذا بعض منهم يقتلون اليهود؟ لأنهم يحبون قتل الناس أو لأنهم يكرهون اليهود أو لكلا السببين - وبالتالي فإن قتل الناس وخاصة اليهود يسعدهم.

كل هذه الصيغ الإخبارية حشو واضح في الكلام. والحشو الزائد ما هو إلا خطأ صريح في المنطق الذي لا يستقيم والانضباط الذاتي الذي وسم به العقل نفسه. لماذا قتل رجال هتلر اليهود؟ لأنهم معادون للسامية. كيف عرفت أنهم معادون للسامية؟ لأنهم قتلوا اليهود - عليك أن تنسى قتل ٢٥٠٠٠٠ إنسان، وهو أكثر من ثلث العدد الإجمالي للغجر، عليك أن تنسى أيضًا قتل ٣٦٠٠٠٠ من الألمان المختلين عقليًا و«المنحرفين جنسيًا»، كل هؤلاء تبعوا أو سبقوا اليهود إلى أفران الغاز والمحارق. لو استمرت مثل هذه المقولات في طرح نفسها كتفسيرات، لا بد وأن الدافع وراء ذلك شيء آخر غير منطق

البحث العلمي. هذا «الشيء الآخر» هو توزيع أو إعادة توزيع الذنب والبراءة. فالقضية هي كيف نُدين المجرمين ونتأكد في الوقت نفسه من سلامة البراءة التي ينعم بها الرجل الحديث والمرأة الحديثة والمجتمع الحديث الذي جعلهم على هذه الصورة؟ والتبرئة هي الوجه الآخر للعملة، وهذا الوجه الآخر هو الذي يعطي للعملة قيمتها، بل ويجعلها جذابة ومرغوبة. وسط هذا الخلط، ننسى تمامًا الأسئلة المزعجة التي طرحها كامو عن معسكرات السخرة التي ترفرف فوقها راية الحرية والمذابح التي تُرتكب باسم إنقاذ البشرية.

قبل ميلاد هتلر وستالين، وقبل أن تُكتب عبارة «**العمل سيُحقق لك الحرية**» على بوابات معسكر أوشفيتس، وقبل أن تُقتل الجموع الضخمة من الشعوب من أجل حب البشرية، كانت الحداثة قد خيمت على الحياة عندما كشف نيتشه عن المفارقة العجيبة والمرعبة لحضارتنا الغربية:

الرجال الذين التزموا تمامًا بالأعرف والتقاليد والاحترام والعرفان بالجميل . . . الرجال الذين يظهرون من خلال العلاقات القائمة بينهم بأنهم يمتلكون قدرًا كبيرًا من الحنكة والاتزان والإخلاص والصداقة . . . هؤلاء الرجال أنفسهم بمجرد أن يذهبوا إلى الخارج حيث يوجد الغريب، الغريب بألف لام التعريف . . . يخرجون من بين الموكب المقزز لعمليات القتل والحرق والاغتصاب والتعذيب بنفس مبتهجة مطمئنة كما لو كانت هذه العمليات التي نفذوها مجرد مزاح أو لعبة للضحك، مقتنعين أنهم قد ألهموا الشعراء بالكثير لتأليف الأغاني والمديح[1].

هذه المفارقة لا تقبل التفسيرات البسيطة - لكنها أيضًا مفارقة مرعبة. ما هي القضية هنا؟ هل هؤلاء الوحوش يبغون الهروب من القفص الخانق الذي يسمونه الحضارة، ومن ثم الرجوع بتنهيدة الراحة المدوية إلى طبيعتهم الحقة كما يقول نيتشه؟ أم هل كانوا محنكين في وقت ما، أما الآن فقد أصبحوا منحوسين، ولذا جُردوا من مقوماتهم ومعارفهم وقدراتهم العقلية الفائقة، وأُلقي بهم إلى عالم غريب، وأصبحت قواعد اللعبة التي كانوا يلعبونها لاغية وباطلة أو بكل بساطة لم يعد من الممكن تطبيقها؟ هاتان الإجابتان

(1) Friedrich Nietzsche, **Basic Writings**, ed. Walter Kaufmann (New York: Modern Library, 1968), p. 76.

مقبولتان، لكن لا يمكن البرهنة عليهما، ولا جدوى من الدفاع عن وقائعهما الجوهرية (لا الأداتية). هناك استنتاج وحيد يبدو صحيحًا توصل إليه روبرتو توسكانو وقدمه بوضوح نموذجي[1]:

الموضوع هنا ليس محاولة لتفسير العنف الفردي المتأصل في الأهواء الشخصية والكراهية والطمع. على العكس تمامًا، فمن الواضح أن آليات النوعين الأساسيين للعنف (الفردي والجماعي) مختلفة وتتبدى بأشكال مختلفة في نفس الأشخاص ممن لديهم ميل مختلف تمام الاختلاف إلى اللجوء إلى العنف الجماعي في مقابل العنف الفردي.

وقد كشف توسكانو ما يجعل كلا الموقفين ومظاهر العنف المتشابهة في ظاهر الأمر في حالة اختلاف جذري. كما أوضح توسكانو لماذا يتطلب هذان الموقفان وتلك المظاهر تفسيرات مختلفة. فعلى النقيض من العنف الفردي، نجد أن «العنف الجماعي شيء مجرد؛» «فليس بالضرورة أن يكون الجيران كأفراد حقيقيين محبوبين من الناس، لكنهم يكونون محبوبين أو مكروهين لأسباب ملموسة لا مجردة. وعلى العكس، من أجل تطبيق العنف الجماعي على الجار باعتباره عضواً في جماعة معينة لابد وأن يُطمس وجه الفرد الواقعي؛ لابد أن يتحول الشخص إلى صورة مجردة.

قتل تصنيفي تجريدي

إن التجريد هو إحدى القوى الرئيسة للعقل الحديث. وعندما تُطبق قوة التجريد على البشر، فإنها تعني طمس الوجه، وأية ملامح تتبقى من الوجه تكون علامة على الانتماء إلى فئة وبطاقة العضوية فيها، والمصير المحتوم لصاحب الوجه ما هو إلا المعاملة المُعدَّة للفئة والتي يُعتبر صاحب الوجه مجرد عينة منها. ويتمثل التأثير الكلي للتجريد في أن القواعد التي تتبع عادة في التعاملات الشخصية، وخاصة القواعد الأخلاقية، لا تتدخل عندما يتم التعامل مع فئة ما، بما في ذلك كل العناصر التي تقع في هذه الفئة، على أساس أنه تم تصنيفها هكذا لا غير.

(1) Roberto Toscano, **"The Face of the Other: Ethics and Intergroup Conflict"**, in The Handbook of Interethnic Coexistence, ed. Eugene Weiner (New York: Continuum, 1998), pp. 63-81.

وقد اعتنى التشريع والدعاية والإدارة النازية للمجتمع بفصل «اليهودي المجرد» الوحيد والأوحد عن كثير من «اليهود الواقعيين» (concrete Jews) الذين يعرفهم الألمان كجيران أو زملاء في العمل. ناهيك عن تحويل كل «اليهود الواقعيين» إلى صور مجردة من خلال الاستبعاد والترحيل والسجن. فالإبادة تختلف عن جرائم القتل الأخرى في أن لديها فئة مستهدفة. واليهود كصور مجردة هم وحدهم الذين يمكن تعريضهم للإبادة؛ هذا النوع من القتل لا يبالي باختلاف العمر والنوع والسمات الشخصية أو الطابع الأخلاقي. فحتى تتم الإبادة، يجب أولاً أن تُمحى الفروق بين الأفراد، وأن تُذوب الوجوه في وعاء الفئة المجردة. فنجد أن يوليوس شترايشر، وهو رئيس تحرير سيء السمعة لجريدة **«المهاجم»** (Der Stürmer) سيئة السمعة هي الأخرى، قد حاول جاهداً تزييف وترويج الصورة الإدراكية النمطية الشعبية عن «اليهودي بألف لام التعريف» بحيث تتطابق والصورة المطبوعة في أذهان القراء عن اليهود الواقعيين الذين يعرفونهم من خلال التعامل اليومي. بل إن هيملر وجد أنه من الضروري توبيخ الصفوة المصطفاة من رجال الإس إس: «كل عضو من أعضاء الحزب النازي يقول إنه لابد من إبادة الشعب اليهودي، هذا أمر واضح، وهو جزء من برنامجنا، إبادة اليهود، نعم الإبادة، وسنفعل ذلك، لكن بعد ذلك أتى ثمانون مليون من الألمان الطيبين، وكل معه صورة عن اليهودي المحترم. أما الصور الباقية عن اليهود فهي صور خنازير، لكن هذه الصورة من الدرجة الأولى»[1]. كان يُحظر على الألمان المحترمين أن يكون لهم معرفة بيهود محترمين - محترمين لأنهم «يخصوهم»: الجيران القريبين، والأطباء المخلصين أو أصحاب المتاجر الطيبين. حوالي ستة ملايين يهودي قُتلوا جملة واحدة ليس لأي شيء فعلوه، ولكن بسبب الطريقة التي تم تصنيفهم بها - وهذا هو أيضًا ما حدث مؤخرًا في ساعة أخرى من ساعات الانتصار التام للبيروقراطية الحديثة عندما قامت العصابات المسلحة من جماعة الهوتو والتوتسي في رواندا بإظهار ضحاياهم وإبرازهم في مقابل غيرهم ممن يشتركون معهم في الهيئة واللغة والدين، لكنهم لعبوا دور القتلة وليس دور القتلى، فقط وفق بيانات جوازات السفر الخاصة بهم.

---

(1) Joachim C. Fest, **The Face of the Third Reich** (Harmondsworth: Penguin Books, 1985), p. 177.

صكَّ چوك يانج مصطلح «التنميط» أو «الجَوْهَرَة» (essentialization) ليشير إلى الميل نحو «تصنيف» الآخرين إلى فئات وأنماط جوهرية، وربما يكون هذا الميل ارتجاليًا لدى البشر، لكن جورج زيميل يرى أنه يدعم بكل تأكيد وبراعة القوة الحديثة ومهارتها في التجريد، فيتم توظيفه واستغلاله على نطاق واسع في العصر الحديث(1). يقول چوك يانج، «الجوهرانية هي إحدى أقوى استراتيچيات المذاهب الإقصائية؛ فهي تفصل بين المجموعات البشرية وفق الثقافة أو الطبيعة. صحيح أن التفرقة بين البشر كانت موجودة دائمًا على مدار التاريخ، لكن هناك أسباب واضحة وراء رواج الاستراتيچيات المذكورة سالفًا في الحقبة المتأخرة من العصر الحديث.» ومن بين الأسباب التي ذكرها يانج عن كون «الجَوْهَرَة» استراتيچية مفضلة في العصر الحديث هو توفير الأمن الأنطولوچي المفقود وإضفاء الشرعية على الامتيازات الاجتماعية التي تتعارض مع وعد الحداثة بالمساواة والعالمية، مما يُسهل عملية إلقاء اللوم على الآخر، وتحميله مخاوف المرء وشكوكه في قدرته على تحقيق معايير الامتيازات الاجتماعية التي يؤمن بها. إن معاملة الآخرين ككائنات منفصلة لها فضائلها ورذائلها ربما تخفق في خدمة هذه الأهداف؛ ومن ثم فإن «الجَوْهَرَة» لا غنى عنها، وقوة التجريد الحديثة مفيدة لهذا الغرض. كما أن القوى التجريدية ترتكز على الأدوات الأخرى للحداثة وتعلوها في آن واحد، ولولا هذه الأدوات، ما كان من الممكن أن نتصور وقوع الهولوكوست، فهي صورة فريدة حديثة للإبادة.

بعض الظروف الضرورية الأخرى المتاحة فقط في البيئة الحديثة معروفة بالفعل وكثر الحديث عنها. لكن ربما يكثر الحديث عن الأدوات التكنولوچية التي لها أهمية كبيرة في كل من القتل الجماعي والإنتاج الصناعي الضخم على حد سواء. أما الإدارة العلمية المتجسدة في المنظومة البيروقراطية فتأتي في المرتبة الثانية - وهي تشير إلى القدرة على تنسيق أعمال عدد ضخم من الأشخاص وضمان انفصال النتيجة النهائية عن الصفات الشخصية للأفراد ومعتقداتهم وعواطفهم. هاتان الصفتان اللتان تتميز بهما الحداثة [الأدوات التكنولوچية

(1) **"Essentialising the Other: Demonisation and the Creation of Monstrosity"**, in Jock Young, The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity (London: Sage, 1999).

والإدارة العلمية] حققتا إمكانية تنفيذ الإبادة، إذا حدثت أو عندما تحدث، بمنتهى البرود والكفاءة المحايدة وعلى نطاق مماثل لهذا الذي ميز الهولوكوست عن كل حالات الإبادة الجماعية الماضية مهما كان مدى وحشيتها ودمويتها.

لكن ما يرفع هذه الإمكانية إلى مستوى الواقع هو الحماس الحداثي لخلق النظام، بحيث يصبح واقع الإنسان الحالي مشروعًا لا ينتهي أبدًا ويحتاج دائمًا إلى فحص دقيق ومراجعة دائمة وتحسين مستمر. في هذا النظام، لا شيء يمتلك حق البقاء فقط لأنه متواجد بالصدفة. وحتى يحصل كل عنصر من عناصر الواقع على حق البقاء على قيد الحياة، لابد أن يثبت مدى نفعيته لهذا النظام الذي يضعه المشروع. وهذا طموح أشرت إليه منذ قبل[1]، والسبيل إلى فهمه هو عالم المجاز، لاسيما صورة «البستنة» التي تستوجب اقتلاع الحشائش الضارة لمساعدة النباتات المفيدة بأن تنمو وتحتفظ برونق التصميم العام للبستان. ناهيك عن صورة الجراحة من علم الطب، وهي صورة تستدعي بتر الأعضاء العليلة لضمان صحة الكائن العضوي ككل، وصورة التصميم من فن العمارة، وهي صورة تتطلب إزالة كل ما هو في غير موضعه.

الإبادة تأسيس للنظام

عند تأمل فكرة القرابة بين الحياة الحديثة والقتل على شاكلة الهولوكوست، لابد من التأكيد على حماس الحداثة لخلق النظم الجديدة. هذه المسألة مهمة جدًا لفهم الطبيعة الحقة للحداثة بوصفها نموذجًا إدراكيًا للوجود وليس باعتبارها واقعًا ملموسًا محددًا تم تأويله وطرحه أو لاحت له طوالع تدل على قرب حدوثه. يتسم النموذج الحداثي للحياة في المقام الأول بعدم الاكتمال المزمن والتوجه نحو وضع لم يظهر إلى الوجود بعد. والحديث عن الحداثة بوصفها مشروعًا لم ينته هو من قبيل الحشو في الكلام. فالحداثة وفق تعريفها في حالة تطور مستمر للأبد، حالة لم تتحقق بعد (noch nicht geworden). وحداثة أي مشروع تتمثل في كونه بالتحديد خطوة أو خطوتين أو مائة نحو الواقع، لكن ما هو حديث عن الحداثة هو مقدرتها الكامنة على تجاوز ذاتها والدفع بخط نهاية السباق بعيدًا أثناء عدوها، وبالتالي تمنع نفسها من الوصول إلى خط النهاية إلى الأبد.

(1) Zygmunt Bauman, **Legislators and Interpreters** (Cambridge: Polity Press, 1987).

الحداثة في الأصل تجاوز للحدود التي يتسم بها الوجود في العالم (being-in-the-world). ورؤى النظام تتولد عن عدم الرضا بالوضع القائم، وتحقق هذه الرؤى يؤدي إلى ظهور حالات جديدة من عدم الرضا، ومن ثم تظهر رؤى جديدة منقحة ومعدلة. فالحداثة تمزج بين رسمها خط النهاية وإصرارها على تجاوزه؛ وكل النظم التي نشأت تحت لواء الحداثة، حتى وإن كانت عن غير عمد، هي نظم محلية ومؤقتة إلى حين إشعار آخر - قابلة لإعادة التشكيل قبل تحققها. «التحديث» ليس طريق يؤدي إلى محطة «**الحداثة**». بل إن التحديث - في حالة من الاستمرارية والهوس واللانهائية وذاتية الحركة - هو الوضع البشري الذي تمثله «**الحداثة**»؛ أي أن الهوس بالتحديث هو الحداثة. وإن افترضنا أن الهوس بالتحديث يمكن أن يتوقف، فهذا لا يعني بالمرة اكتمال الحداثة، بل زوالها أو إفلاسها. وقد وصف أولريش بيك هذا الوضع وصفًا بليغًا في تصويره لعصرنا الحالي باعتباره عملية «تحديث دائم للحداثة» أو عملية «عقلنة دائمة للعقلانية»[1].

أشار أولريش بيك إلى الطبيعة المتغيرة والمتزايدة دومًا للجهود الجزئية والمحلية والمؤقتة لخلق النظام، وقدم مصطلحًا جديدًا أصبح مألوفًا الآن، ألا وهو مجتمع المخاطر (Risikogesellschaft)، فمجتمعنا نوع من المجتمعات التي تهيمن عليه الرغبة الملحة في خلق النظام، وتُولِّد سلسلة جديدة من الفوضى، وتُعرِّض كل محاولات خلق النظام لمخاطر يُمكن حسابها بمنطق الاحتمالات لكن لا يمكن تجنبها. والحياة في مجتمع المخاطر يعني أنه مكتوب علينا أن نعيش دومًا مع المخاطر (risikoleben). فالحياة المليئة بالمخاطر لا يمكن تجنبها، ونعيشها دون أي علم بما سيجلبه المستقبل، ودون أية إمكانية للتحكم في عواقب أفعال الفرد (شرط ضروري في كل الخيارات العقلانية). هذه الحياة أمر مرعب ومزعج ومثير للقلق. يقول سيجموند فرويد إن الحياة الحديثة بدأت باستبدال جزء كبير من حرية الفرد بالأمن الجماعي الشامل. أما في العصر الحالي، فقد سُحبت كل الضمانات الاجتماعية الخاصة بأمن الفرد أو لم يعد من الممكن الوثوق بها. هذا الوضع عبارة عن حياة غير آمنة ومؤلمة، وبحث بلا طائل عن وعد صادق موثوق به لتبسيط العالم المعقد الذي يصعب السير فيه بأمن وأمان.

---

(1) **"What Comes after Postmodernity? The Conflict of Two Modernities"**, in Ulrich Beck, Democracy without Enemies (Cambridge: Polity, 1998), pp. 19-31.

وبالتالي يمكننا أن نقول أن رغبة الحداثة في خلق النظام هي رغبة ذاتية الحركة والنمو. فالواقع الذي سيوضع في النظام هو بقايا فوضى عمليات التنظيم في الماضي - الفضلات والنتائج غير المتوقعة وغير المرغوب فيها. ويمكن تعريف الحداثة بأنها تحديث إلزامي. وهذا يعني أنه لا نهاية لهذا المجتمع المشبع بالتوتر والاضطراب، ذلك المجتمع الذي يأمل بلا جدوى أن يجد مخرجًا لإفراغ شحنات التوتر والاضطراب. بهذا الوضع في عصر ما بعد الحداثة أو الحداثة المتأخرة، تقف القوى السياسية، التي بقيت محلية كما كانت في عصر مجد الحداثة، عاجزة حيال الفقدان العالمي المتزايد لكل من اليقين والأمان. ومن بين الأبعاد الثلاثة لفقدان الأمان واليقين (Unsicherheit) والتي تؤرق الأشخاص المتمركزين حول أنفسهم في هذا العصر، هناك بعد واحد لا غير، هاجس الأمن الشخصي (سلامة الجسد وامتداداته - الممتلكات الشخصية والمنزل والشارع والجوار والبيئة)، وفيه يمكن للقوى السياسية أن تُبدي سيطرتها ونشاطها وفائدتها، ومن ثم يتحقق الدعم الانتخابي. وبالتالي فإن موارد القلق الدائمة ومظاهر العدوان الذي تولده ترتبط باهتمامات «القانون والنظام»: محاربة الجريمة، وجمع المجرمين، وإحكام السيطرة على العناصر المخيفة المشكوك في أمرها والتي لا يمكن الاعتماد عليها - خاصة الغرباء الذين لديهم نمط حياتي مختلف وتقاليد مختلفة والذين يسدون الآن الفراغ الذي خلفته «الطبقات الخطيرة» أو «الأعراق الملوثة». ففي العصر الذي سرعان ما يتحول فيه الحراك إلى العامل الرئيس في تصنيف الطبقات والتمييز بينها، يدور جزء كبير ومتزايد من المخاوف المتعلقة بالنظام والقانون حول المهاجرين والمسافرين والمتسكعين والعساسين والجواسين- فهم بؤرة التقاء مخاوف متنوعة من بيئة تزداد غرابة وشذوذًا. كما يزداد الاهتمام بقوة الشرطة الغليظة، وأحكام السجن الطويل، والسجون ذات الحراسة المشددة، والحكم بالإعدام، وعزل «غير المرغوب فيهم» وترحيلهم. هذه الإجراءات وغيرها اعتمد عليها المجتمع في التعامل مع التجربة الجديدة المزعجة التي سببتها سيولة الفضاء المحيط بنا.

هناك استثمار سياسي كبير لهذا الهوس الحالي بتحقيق الأمن، ولا يوجد أي نقص في اللاعبين السياسيين الحريصين على استغلال هذا الوضع في لعبة السلطة. أما السبب في قلة الفرص لدى هؤلاء اللاعبين في الاستحواذ على الكلمة العليا وتوظيف قوى الدولة المطلقة لوضع «حل» على شاكلة الهولوكوست، فيرجع إلى الانتشار الحديث للقوى التي

تلغي بعضها البعض، وإلى تعدد الأصوات، بالإضافة إلى الديموقراطية السياسية، وضعف قبضة سلطات الدولة. صحيح أن هناك من يقولون بقلب مطمئن أن القوى الحريصة على إيجاد حلول على شاكلة «الحل النهائي النازي»، والشروط الضرورية أو الكافية لذلك، لم تعد موجودة اليوم، لكن هذا كلام طائش وصبياني.

العيش مع ذكرى الهولوكوست

قبل ما لا يزيد عن نصف قرن مضى، كان من المستحيل تصور وقوع الهولوكوست. ومنذ نصف قرن، كان لا يزال معظم الناس يرون أن الهولوكوست شيء لا يُصدق. أما اليوم، فلا يمكن تخيل عالم يستحيل فيه حدوث «محرقة». ولو رُسمت لوحة لمثل هذا العالم الآمن الهادئ لا يمكن لأحد أن يصدق هذه اللوحة. ويعلم الجميع الآن أن المشاكل المثارة سيكون لها «حلول نهائية» تعزل الناس وتجمعهم وتنفيهم أو تدمرهم و«تُطهر» مساحات شاسعة من أعداد ضخمة من البشر. هذا حينما يصطدم الواقع المنقلب بصورة العالم المنظم، العالم «كما يجب أن يكون». ويتحقق هذا فقط إذا لعب المرء اللعبة بمهارة، أو استطاع أن يضمن تفوق قوته على اللاعب الآخر. فما أروع أن ينجو الفرد حتى الانتهاء من المهمة، وربما للأبد، طالما أنه مازال قويًا، ويستطيع أن يتجنب الهزيمة، وأن ينجو من المحاكمة على أيدي المنتصرين. من الممكن أن نتصور في هذا العالم أن هناك شخص ما، في مكان ما، يفكر في إبادة أخرى في هذه اللحظة. لم يعد هذا العالم مكانًا آمنًا. وهنا يكمن، باختصار شديد، مغزى الهولوكوست على المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي والمادي. لقد أشار جورج شتينر ذات مرة أن ميزة ڤولتير أو ماثيو أرنولد كانت جهلهم بما نعرفه نحن ولا يمكن أن ننساه: آثار المجازفة الحديثة الهائلة وقواها الخفية. بعد الهولوكوست والجولاق، لا نستطيع أن ندعي الجهل. لا نستطيع أن نختبيء خلف تلك السذاجة التي كانت فضيلة عالم البراءة. لكن بعد أن فقدنا براءتنا، لم نعد على يقين من محتوى المعرفة التي اكتسبناها. وظل المحتوى محل خلاف. لكن طريقة تذكر هذا المحتوى، مثل الهولوكوست، مسألة حياة أو موت.

إذا قارنا بقاء الهولوكوست حية بعد زوالها بواقعها، يبدو واقعها بسيطًا وواضحًا: قام أناس بقتل أناس آخرين بطريقة منظمة ومنهجية، وقام أناس آخرون باختيار من سيُقتلوا،

واكتفى آخرون بالمشاهدة - سواء في يأس أو لامبالاة أو سعادة خفية - لكن لم يقوموا بشيء يُذكر لإيقاف القتل. كان هناك قتلة أشرار، وضحايا أبرياء، ومتفرجون بدرجات متفاوتة من الشر والبراءة. وباستثناء تطرف «المؤرخين أصحاب التأويليات الجديدة» والنداببن النازيين، هناك إجماع كبير في الآراء عن الجريمة والجاني والمجني عليه في أوش?يتس. أما اليوم، تبدو الأشياء أكثر غموضًا. وأكثر الأسئلة المحيرة هو ماذا نتعلم من درس الهولوكوست؟ ومن يجب أن يتعلم هذا الدرس؟ ولماذا؟ اليوم، أصبحت الخطوط الفاصلة بين الشر والبراءة، والذنب والفضيلة، والضمير الحي والضمير الميت، مبهمة ومشوشة تمامًا.

كانت الهولوكوست واقعة مريعة ومخيفة، ومن الممكن أن يقيس المرء مدى وحشيتها بعدد الجثث ووزن الرماد. لكن كيف يستطيع المرء أن يقيس أثر الضرر الذي خلفته ذكرى أفران الغاز والمحارق؟ بعد نصف قرن، مازالت تلك الذكرى تعكر صفو الحياة، ويبدو أن مخزون السموم المنتشرة لم ينته بعد. كلنا تهيمن علينا ذكرى الهولوكوست بدرجات متفاوتة، لكنها تهيمن على اليهود الذين يعيشون بيننا، والمستهدفين في الهولوكوست بالدرجة الأولى - كما هو مفهوم - أكثر من أي أحد آخر. فاليهود يعيشون في عالم تطارده فكرة إمكانية وقوع محرقة جديدة، ومن بينهم، في المقام الأول؛ من يشعرون مرة أخرى بالخوف والذعر. وبالنسبة لكثيرين، يبدو العالم مخيفًا للغاية، ولا يوجد أي حدث محايد- كل حدث يحمل في طياته الشر، ويحوي رسالة منذرة بالشر وموجهة نحو اليهود على نحو خاص، رسالة يعني رفضها تعريض اليهود للخطر. يقول إميل سيوران:

الخوف يعني أن تفكر في نفسك باستمرار وأن تكون عاجزاً عن تصور مسار موضوعي للأحداث. الشعور بالرعب، الشعور بأن كل ما يحدث ضدك، يفترض عالمًا دون مخاطر محايدة. الإنسان المذعور - ضحية الذاتية المتضخمة - يرى نفسه، أكثر من أي أحد آخر، هدف المصائب العدائية . . . [لقد حقق] أقصى درجة من درجات الوعي والاهتمام بالذات، فكل شيء يتآمر ضده . . .[1].

(1) E. M. Cioran, **A Short History of Decay**, trans. Richard Howard (London: Quartet Books, 1990), p 71

غريزة الدفاع عن الذات تحت الضحية على تعلم درس التاريخ، ولكن حتى يتعلمه، فهو يحتاج إلى أن يقرر أولاً ما هو الدرس. والقول بأن البقاء على قيد الحياة هو أهم شيء والقيمة العليا التي تقلل من قيمة كل القيم الأخرى هو أسهل تفسيرات الدرس وأكثرها شيوعًا. فالتجربة المباشرة للضحايا تخبو وتلاشى، ومن ثم تنكمش ذكرى الهولوكوست حتى تنحصر في مفهوم البقاء: الحياة هي البقاء، والنجاح في الحياة هو البقاء فترة أطول من الآخرين. من يبقى يفوز.

قراءة الهولوكوست على هذا النحو كما صورها شبيلبرج نالت إعجاب العالم وأصبحت نجم الشباك الأول؛ إذ يقدم فيلم «**قائمة شندلر**» الوجه الأوحد للمأساة على أنه البقاء على قيد الحياة - بينما جاءت قيمة الحياة الإنسانية وأهميتها الأخلاقية في المرتبة الثانية على أحسن تقدير، بل لم يكن لها أهمية على الإطلاق. فلم يُسمح أبدًا للقيمة الأخلاقية بأن تتدخل في الأحداث المحورية. واعتنى هدف البقاء على قيد الحياة بالمخاوف الأخلاقية، وقام بتقزيمها، ودفعها بعيدًا عن الأنظار حتى أصبح أهم شيء هو البقاء على قيد الحياة لمدة أطول من الآخرين - حتى وإن كان الهروب من الموت يتطلب الانضمام إلى قائمة منفصلة وفريدة تضم أصحاب الامتيازات، فعندما عرض قائد معسكر بيركناو على شندلر استبدال «نسائه اليهوديات»، رفض شندلر هذا، فلم يكن من المهم إنقاذ الأرواح، بل إنقاذ أرواح بعينها. لم يقلل من أهمية قيمة البقاء على قيد الحياة الإدراك بأن الآخرين الأقل حظًا تم ترحيلهم إلى معسكرات الإبادة. هذا الفيلم يدعو مشاهديه إلى الاحتفال ببراعة أعمال شندلر التي نجحت في اللحظة الأخيرة - بفضله هو وحده - في إنقاذ الكثيرين من القطار الذي كان وجهته معسكر تربلينكا. إن فيلم شبيلبرج يحول قضية خلاص البشرية، من خلال محاكاة ساخرة لوصايا التلمود، إلى قرار من يبقى على قيد الحياة ومن يموت(١).

لكن تمجيد البقاء على قيد الحياة إلى هذه الدرجة الرفيعة، وربما القيمة الوحيدة، ليس

---

(١) قالت الفيلسوفة العظيمة چيليان روز Gillian Rose في آخر محاضرة عامة لها قبل وفاتها: «التلمود تهكمي - بل هو أكثر النصوص التهكمية الساخرة في الأدب العالمي - فلا يوجد إنسان يمكن أن ينقذ العالم». وبينما أدان النص الأصلي بوضوح لاأخلاقية القسوة الناجمة عن إنقاذ شخص أو ألف شخص، احتفى الفيلم بذلك وجعله النقطة المحورية (المؤلف).

من اختراع شبيلبرج، وليس ظاهرة تقتصر على التصوير الفني للمحرقة. فبعد انتهاء الحرب، ابتكر الأطباء النفسيون مصطلح «**ذنب الناجين**» - مرض نفسي معقد يطلقونه على الناجين الذين يسألون أنفسهم عن سبب بقائهم على قيد الحياة بينما لقي كثير من المقربين منهم حتفهم. وعليه فإن فرحة الناجين بالهروب من الموت كان دائمًا يعكرها الشك في سلامة سلوك الإبحار من أجل النجاة من بحر الهلاك - الناجون سيعيشون مع عواقب الكارثة، بل وستزداد العواقب بعد نجاتهم. نال الكثير من الأطباء النفسيين شهرة وثراء من معالجة هذه «الأعراض المرضية لدى الناجين». صحيح أن تشخيص تلك الأعراض بكفاءة وإتمام العلاج النفسي محل خلاف، لكن من الواضح أنه بمرور الوقت يجري طرد الروح الشريرة الكامنة في الشعور بـ«الذنب» من نموذج «عقدة النجاة». رويدًا رويدًا، يستحوذ على المشهد استحسان خالص وقاطع لنموذج الحفاظ على الذات من أجل الحفاظ على الذات. إن الألم المستمر الذي خلفته معاناة البقاء على قيد الحياة هو وحده الذي يُلام الآن على استمرار «الأعراض المرضية عند الناجين».

هذا التحول يقربنا من الصورة المريعة لفكرة النجاة بالنفس كما رسمها إلياس كانتي - إذ يرى الشخص أن «نجاحه الأساسي والواضح هو أن يبقى حيًا وينجو بنفسه». هذا الشخص يرى أن النجاة - وليس مجرد الحفاظ على الذات - متوقفة على الآخر لا على الذات؛ إنه يريد أن يبقى على قيد الحياة دون من معه. إنه يعرف أن كثيرين سبقوه إلى الموت، لذا فهو يريد مصيرًا مختلفًا لنفسه.» ويصل هذا الشخص كما رسمه كانتي إلى أقصى درجات الهوس بفكرة النجاة بالنفس حتى أنه:

يريد أن يقتل لكي ينجو. إنه يريد البقاء حيًا حتى لا ينجو الآخرين دونه . . . وقد أحرز هذا النوع من الناجين أعظم انتصاراته في عصرنا الحالي بين من يحتفظون بفكرة جيدة عن الإنسانية . . . الناجون هم أسوأ شرور البشرية ولعنتها بل وفنائها أيضًا[1].

تنطوي عواقب نموذج النجاة على مخاطر هائلة. فقد اختزلت دروس الهولوكوست، في كل مكان، إلى ديباجة بسيطة، ألا وهي «من يضرب أولاً ينجو»، أو الصيغة الأبسط:

(1) Elias Canetti, **Crowds and Power**, trans. Carol Stewart (Harmondsworth: Penguin, 1973), pp. 290-3, 544.

«البقاء للأقوى». والميراث المخيف الذي خلَّفته الهولوكوست هو اتجاه نحو معاملة النجاة بوصفها هدف الحياة الأسمى وقيمتها الوحيدة، وكأنها منافسة من أجل شيء نادر وصراع بين أطراف مختلفة المصالح - صراع يعتمد فيه نجاح البعض على هزيمة البعض الآخر في سباق البقاء.

عن غير قصد، لكن بنفس الدرجة المنذرة بالسوء، جاء هذا التفسير للمحرقة ملائمًا تمامًا للجدل الدائر اليوم حول تبرير العالم للإبادة الجماعية، وأعني بذلك ظهور سلسلة جديدة من الإدعاءات بأن جماعة ما ليست إلا ضحايا من أجل الانتقام من ظلم الماضي والدفاع عن ضحايا الماضي حتى لا تتكرر معاناتهم. ومنطق التبرير وراء هذه المحاولات الإبادية الجديدة تلجأ إليه «القوى السياسية المتمركزة حول الماضي،» وقد أوضح لوك بولتانسكي هذا المنطق كما يلي: «من خلال الاتكاء على ذكرى معاناة ضحايا الماضي ومصائبهم، [هذه القوى السياسية] تضفي شرعية على الاحتكام إلى هُوية الشعوب والطبقات والدول»(١). إن «دروس التاريخ» في غالب الأمر هي أسلحة «من يمتلكون القوة ومن يستغلون ضحايا الماضي حتى يستحوذوا على المستقبل بينما يتجاهلون معاناة الحاضر».

هناك وجه آخر يدعيه من أصبحوا «**ضحايا بالتفويض**» - فئة فريدة من «الطبقة الأرستقراطية اللاعبة لدور الضحية»، ممن لديهم استحقاق وراثي للتعاطف والغفران الأخلاقي الذي يدين به المجتمع لأصحاب المعاناة. وهو أمر مشابه لصكوك الغفران التي كانت الكنيسة تمنحها في العصور الوسطى أو ما يسمى «شيك على بياض» في الوقت الحالي: شهادة موقعة على بياض باستقامة الأخلاق. وعليه فإن ما يفعله ورثة الضحايا، أيًا كان، يُعتبر عملاً أخلاقيًا، أو يعد على الأقل سليمًا من الوجهة الأخلاقية. فلا توجد مشكلة على الإطلاق طالما أنه يمكن توضيح أن الورثة أتوا هذا الفعل لتجنب تكرار مأساة أجدادهم. لا توجد مشكلة طالما أنه يمكن تفسير أفعالهم على أنها أفعال نفسية، بل «وطبيعية»، بالنظر إلى الصدمة الموروثة؛ وأعني بذلك الحساسية المفرطة لدى الورثة الذين يلعبون دور الضحية بأنهم مهددون بأن يتعرضوا لاضطهاد جديد.

(1) Luc Boltanski, **Distant Suffering** (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 192.

ينال الأجداد الشفقة، لكن يقع اللوم عليهم لأنهم تركوا أنفسهم يُساقون كالأغنام إلى المذبح. فكيف لنا أن نلقي باللوم على أخلافهم لأنهم يشمون رائحة مذبحة مقبلة في كل طريق قبيح وفي كل مبنى كريه؟ بل كيف لنا أن نلومهم على اتخاذ إجراءات وقائية لإضعاف القتلة المحتملين؟ ربما يكون الذين يجب نزع القوة منهم لا شأن لهم بمنفذي الهولوكوست ولا يمكن تحميلهم مسؤولية هلاك أجدادهم قانونيًا أو أخلاقيًا. إن «توريث دور الضحايا»، لا استمرارية الطغاة المفترضين، هو الذي يصنع الاتصال ويحافظ على السلسلة السببية. لكن في عالم تهيمن عليه ذكرى الهولوكوست، يحمل هؤلاء الورثة مقدمًا ذنبًا يتمثل في أن العالم يراهم يمتلكون القدرة، إن سنحت لهم الفرصة، على القيام بتنفيذ إبادة أخرى. وإلصاق التهمة بهم أو مجرد الاشتباه فيهم، كما نستشف من رواية «المحاكمة» لكافكا، هو جريمتهم هم، بل والجريمة الوحيدة التي يمكن من خلالها تصنيفهم كمجرمين وتبرير إجراءات عقابية قاسية ضدهم. إن أخلاقيات الادعاء بالاضطهاد الوراثي تقلب منطق القانون، فالمتهم يبقى مجرمًا حتى تثبت براءته. وبما أن الخصم والحَكَم هما من يستمعان ويقرران صحة الحجة، فإن فرصة قبول الحَكَم حُجَّة المُدَّعى عليهم ضئيلة جدًا، بل تُنتهز كل فرصة لإبقائهم مذنبين فترة طويلة ولأجل غير مسمى مهما فعلوا.

التوليد الذاتي للعبة الضحية

وراثة الشخص للاضطهاد الذي تعرض له أجداده ربما تنزع الإدانة الأخلاقية عن الاضطهاد الجديد الذي يمارسه- وهو اضطهاد يُرتكب هذه المرة باسم إزالة الضعف الوراثي. صحيح أن العنف يولد العنف، لكن اضطهاد الضحايا يؤدي إلى وقوع اضطهاد لضحايا جدد. فلا يضمن الضحايا أن يكونوا أفضل خُلقًا من جلاديهم، ونادرًا ما يخرجون من الاضطهاد بأخلاق نبيلة.

ليس الاستشهاد - في الواقع الحقيقي أو التصوري - ضمانًا للطهارة الملائكية. وذكرى المعاناة لا تضمن التفاني في محاربة نماذج اللاإنسانية والوحشية والإيذاء أينما وقعت ومهما كانت هوية الضحايا. هناك نتيجة مماثلة أخرى للاستشهاد، وهي الميل نحو استنباط درس مضاد: الإنسانية تنقسم إلى ضحايا وجلادين، فإذا كنت أنت ضحية، أو تتوقع أن تكون، فعليك أن تقلب الأمور وتجعلها تصب في صالحك. نحن نواجه هذا المنطق المعكوس من

حين لآخر. نرى هذا المنطق كل يوم، ولا نبذل جهدًا كبيرًا أو ربما لا نفعل شيئًا لنقطع دابر الشر. نرى هذا المنطق اليوم في لعبة العنف في رواندا؛ وفي أوروبا فيما كان يعرف حتى وقت قريب بيوغسلافيا؛ وفي السودان والكونجو والصومال وأنجولا وسريلانكا وأفغانستان وكثير من البلدان الأخرى. هذا هو الدرس الذي يهمس به شبح الهولوكوست في آذان الكثيرين، ورفع بعض القادة السياسيين الإسرائيليين هذا الدرس إلى مرتبة السياسية الرسمية للدولة، بل وجعلوه حجة الدفاع عن سياستها الدبلوماسية. وبسبب هذا الدرس، ليس بإمكاننا أن نتأكد أن الميراث الدائم للمحرقة لم يكن مخالفًا تمامًا لما كان يتمناه الكثيرون ويتوقعه آخرون: صحوة أخلاقية أو تطهير أخلاقي للعالم بأسره أو جزء منه.

يكمن الميراث التدميري للمحرقة في أن طغاة اليوم يمكن أن يتسببوا في مزيد من الآلام، وأن يخلقوا أجيالاً جديدة من الضحايا الذين سينتظرون الفرصة للتنكيل بالآخرين، لاسيما وأنهم على قناعة بأن الأخلاق في صفهم؛ فهم يثأرون لآلام الماضي، ويمنعون آلام المستقبل. هذا الميراث التدميري من أفظع لعنات الهولوكوست وأهم انتصارات هتلر بعد وفاته. تلك الحشود التي أشادت بالمذبحة التي قام بها باروخ جولدشتاين بحق المصلين المسلمين في مدينة الخليل الفلسطينية المحتلة، واحتشدوا جميعًا في جنازته وأخذوا يكتبون اسمه على لافتاتهم السياسية والدينية، هؤلاء هم حملة هذه اللعنة. وربما يعتمد هؤلاء على تعاطف ضمني، وصاخب أحيانًا، من القوى السياسية الحاكمة والتي تريد أن تحافظ على خضوع الواقع لنموذج ورثة الاضطهاد، وتبذل قصارى جهدها لتحقيق لذلك. قنبلة أخرى، واندلاع جديد للانتفاضة، يخدم هذا الهدف كثيرًا. تفشت هذه اللعنة بحدة أقل، لكن على نحو خبيث ومدمر، بين قطاع عريض من الشعب الإسرائيلي الذي نشأ على عقلية الحصار أو الاعتقاد بأنه يعيش داخل حصن محاصر.

في نهاية دراسته الرائدة عن الحماس الشديد الذي أبداه أناس عاديون من المجندين في كتيبة الشرطة الألمانية الاحتياطية رقم ١٠١ عند تنفيذهم أوامر القتل، يقول كريستوفر براونينج: «لو أمكن أن يصبح رجال هذه الكتيبة قتلة، فما هي الجماعة البشرية التي لا يمكن أن تصبح كذلك؟» وعلى خلاف دانيال يونان جولدهاجن، أحد طلابه في مرحلة الدكتوراة فيما بعد، توجس براونينج خيفة من أن أناسًا عاديين، مثلنا، يمكن أن يتحولوا إلى قتلة حينما تتاح لهم الفرصة. لم يبحث براونيتج عن عزاء بأن المعادين للسامية هم من

يمتلكون براءة الاختراع للتجسد البارع لهذه الفكرة، وأن التحرر من معاداة السامية دواء مسجل ضد المشاركة في الجريمة.

تأملت الباحثة الإسرائيلية أرييلا أزولي والباحث الإسرائيلي آدي أوفير في تاريخ ما بعد الهولوكوست، وبحثا عما تعنيه كلمة «نحن» في لغة الساسية الإسرائيلية اليوم:

نحن آخر بقعة في أوروبا مازال فيها ماضي النازية له فائدة - فدولة إسرائيل حولت إبادة يهود أوروبا إلى ملكية قومية ورأسمال رمزي . . . نحن موقع تجارب لاختبار مدى إمكانية تحقيق عالمية الشر - إمكانية العالمية (universalizability) إرث أوروبي وموّرث خلّفه إنتاج الشر الوارد من أوروبا. إن الفرضية التي يُراد تأييدها هنا والتي لم يثبت عدم صحتها بعد هي أنه «من الممكن أن يحدث هذا للجميع»، وأن يصبح دائمًا ضحايا الماضي طغاة اليوم. كل شخص يمكن أن يجد نفسه مشاركًا في كراهية «الآخر»، وإهانته، وظلمه، وفي التمييز العنصري والتطهير العرقي للجيران والمدن. من الممكن أن ينتهي الحال بالجميع بالتعاون مع نظام ينتج الشر ويوزعه توزيعًا منظمًا وممنهجًا[1].

مفهوم «**الاضطهاد الوراثي**» هو الأداة الاجتماعية النفسية الرئيسة التي تخدم الإنتاج المنهج للشر وتوزيعه. يجب أن ننتبه لعدم الخلط بين ظاهرة الاضطهاد الموروث والقرابة الجينية أو العادات الأسرية التي يحافظ عليها تأثير الأبوين على الخلفية التعليمية. فالوراثة في هذه الحالة أمر تخيلي يتشكل من خلال الإنتاج الجماعي للذاكرة وأفعال التماهي الذاتي والتوحد والانتماء. وبالتالي فإن حالة «أبناء الهولوكوست»، أو وراثة لعب دور الضحية، متاحة لكل يهودي أيًا كان ما فعله أسلافهم «في الحرب»، وأيًا كان ما حدث لهم أثناء الحرب.

صحيح أن الأطباء النفسيين قد أجروا دراسات جمة على الأخلاف البيولوچيين - الموضوعات التعليمية الخاضعة للتجربة - أبناء وأحفاد سجناء معسكرات الاعتقال وسكان الجيتو، لكن مازالت هناك أعداد ضخمة من «أبناء وبنات الهولوكوست»، ممن ليس لهم قريب من معسكرات الاعتقال أو سكان الجيتو، في انتظار دراسة شاملة. لكن هناك

(1) Ariella Azoulay & Adi Ofir, '**100 Years of Zionism; 50 Years of Jewish State**', Tikkun, 2 (1998), pp. 68-71.

إشارات كثيرة لما ستكشفه هذه الدراسة، وربما تكشف الدراسة أن مشاكل هؤلاء «الأبناء المُتَخيَّلين،» - أبناء بالغصب و«أبناء معيبين» - ليست أقل سوءًا وخطورة، وربما يكون لها عواقب أسوأ من تلك التي وصفها الأطباء النفسيون حتى الآن. ويمكننا القول بأن هذا الافتراض يستند إلى العقل - أيًا كان ما يعنيه «العقل» في عالمنا هذا الذي تهيمن عليه ذكرى الهولوكوست. إن المكانة التي يحتلها الأبناء المعيبون، ويرون العالم من خلالها، ويريدون أن يراهم العالم فيها، هي مكانة الشهداء، لكنهم ليسوا، ولم يكونوا، على المستوى الشخصي، هدفًا لغضب الآخرين وشرهم. ويبدو العالم مترددًا في إيذائهم وإلحاق الضرر بهم، وفي ظروف معينة يبدو هذا العالم خيِّرًا معهم إلى حد لا يمكن أن يكون حقيقيًا - فواقعية العالم الآمن تعني عدم واقعية الحياة التي تستمد معناها من الضرر الذي يحدث لها والضرر الذي سيحدث.

العيش في عالم آمن وغير عدواني، ناهيك عن العيش في راحة ورخاء، يعني خيانة التاريخ المانح للمعنى. ومن أجل وصول الأطفال المعيبين إلى الكمال وتحقيق مصيرهم والتخلص من عجزهم الحالي ومحو صفة «العيب والنقص» عن الذرية والورثة، فهم في حاجة إلى إعادة صياغة الاستمرارية المتخيلة للاضطهاد الوراثي في شكل استمرارية واقعية للاضطهاد في «العالم هناك.» ويمكن تحقيق ذلك فقط من خلال التصرف كما لو كانت مكانتهم في هذا العالم هي حقًا وبالفعل مكانة الضحايا؛ أي من خلال الالتزام باستراتيجية تتسم بالعقلانية فقط في هذا العالم الذي يضطهد الضحايا. لا يمكن أن يكتمل الأبناء المعيبون إلا عندما يبدي العالم الذي يعيشون فيه عداءه وتآمره ضدهم - بل وعندما يشمل بالطبع إمكانية وقوع محرقة جديدة.

إن الحقيقة المروعة، على العكس من الكلام والتمني، هي أن الأبناء المعيبين - «الأبناء الناقصين» - لا يصلحون للعيش في عالم خال من هذه الإمكانية، بل ويشعرون أنهم في غير مكانهم في هذا العالم. إنهم يشعرون براحة أكثر عندما يعيشون في عالم مثل هذا العالم الآخر المليء بالقتلة الذين يكرهون اليهود والذين لم يكونوا ليكفوا عن ضمهم إلى ضحاياهم لو كانت أيديهم الملطخة بالدماء غير مقيدة. إنهم يشعرون بالطمأنينة كلما رأوا إشارة عداء تستهدفهم، ويتحمسون لتفسير كل حركة يقوم بها من حولهم على أنها تعبير

صريح أو ضمني عن هذا العداء. وهناك دراسة حديثة عن اختفاء معاداة اليهود في الولايات المتحدة كُتب عنها في الصحيفة الأمريكية اليهودية «تيقون» (tikkun) تحت عنوان يلخص هذا كله - «**هل بإمكان اليهود القبول بفكرة اختفاء معاداة اليهود؟**» إن المفارقة المخيفة للاضطهاد الوراثي هي توليد اهتمام دائم بعداء العالم وبتأجيج هذا العداء والحفاظ عليه. ونكاد نسمع صوت ابتهاج بعض القادة السياسيين في المدينة وهم يتنفسون الصعداء ومعهم كذلك الآلاف من النساء والرجال الذين صوتوا لهم في الانتخابات كلما تُزرع قنبلة إرهابية بأيدي ضحاياهم الذين نفد صبرهم.

إن الأبناء المعيبين أبناء الشهداء لا يعيشون في بيوت، بل في حصون. ومن أجل تحويل بيوتهم إلى حصون، فإنهم بحاجة إلى جعلها دائمًا تحت الحصار وفي مرمي النيران. وما أقرب المرء إلى تحقيق هذه الحاجة هنا بين الفلسطينيين رماة الحجارة، المتضورين جوعًا، والمعدمين، واليائسين، والغاضبين . . . هنا تختلف البيوت الواسعة المريحة عن البيوت التي تركها الأبناء المعيبون - بيوت الرفاهية الواسعة المريحة هناك، حيث الترف والرخاء في المدن الأمريكية الآمنة الكئيبة السخيفة، هناك يبقى الأبناء على حالهم، معيبين. هنا يمكن تطويق المنازل بأسلاك شائكة، وبناء أبراج مراقبة في كل ركن من أركان المدينة، وبإمكان اليهودي أن يسير بكل فخر من منزل إلى منزل حاملاً سلاحه على كتفه. لقد حبس العالم المعادي لليهود الجماعات اليهودية داخل الجيتو من قبل. وعندما يقيم اليهودي منازل على غرار الجيتو، لكن هذه المرة يصبح الجيتو مُطوقًا ومسلحًا بأسلحة ثقيلة، يبدو العالم مرة أخرى معاديًا لليهود. في هذا العالم المعيب حقًا وتمامًا، لن يكون الأبناء، بعد انتظار طويل، معيبين مرة أخرى. إن فرصة الاستشهاد التي فقدها الجيل ربما يستحوذ عليها ممثلو الجيل الذين يودون أن يراهم العالم على أنهم المتحدثون أيضًا باسم هذا الجيل.

وأيًا كانت الطريقة التي تنظر بها إلى هذا الأمر، يبدو شبح الهولوكوست ذاتي التكاثر والديمومة. وأصبح من الصعب على كثيرين الاستغناء عن هذا الشبح، ومن ثم أصبح من الصعب طرده. اكتسبت البيوت المسكونة بالأرواح الشريرة قيمة إضافية وتحولت في نظر الكثيرين إلى شكل حياتي ذي معنى وقيمة. وهكذا من الممكن أن نستكشف الانتصار العظيم الذي حققه مصممو فكرة الحل النهائي النازي. فما فشل هتلر ورجاله في تحقيقه وهم على قيد الحياة ربما يأملون في تحقيقه بعد مماتهم. فهم لم ينجحوا في تحويل العالم

ضد اليهود، لكن مازال بإمكانهم أن يحلموا في قبورهم بتحويل اليهود ضد العالم، ومن ثم يصبح التصالح بين اليهود والعالم، والعيش في سلام معًا، من الصعب تحقيقه، بل ومن المستحيل أيضًا. إن نبوءات الهولوكوست ليست ذاتية التحقيق تمامًا، بل هي تضع إمكانية حدوث الهولوكوست في أي لحظة بكل عواقبه السياسية والثقافية والنفسانية الكارثية الضارة.

العيش في عالم أحادي البعد

افترض چان بول سارتر أن اليهودي شخص يُعرِّفه الناس بأنه يهودي. ما يعنيه سارتر هو أن التعريف عملية انتقائية اختزالية، وهكذا يتم إبراز إحدى الصفات المتعددة لشخص متعدد الأوجه وتهميش الصفات الأخرى ووضعها في مكانة ثانوية أو فرعية أو غير مهمة. في حالة الممسوس أو الخاضع لروح شريرة تلبسته، يتم تطبيق الإجراء الذي افترضه سارتر، ولكن في الاتجاه المعاكس. يظهر الآخرون من غير اليهود كأناس ذوي بعد واحد مثلما يبدو اليهود في نظر من يكرهونهم. إن الآخرين ليسوا من الأبرار أو الأشرار، ليسوا من الأزواج المخلصين أو الأنانيين، ليسوا من المدراء الخيرين أو الماكرين، وليسوا مواطنين صالحين أو طالحين، وليسوا جيرانًا مسالمين أو عدوانيين، وليسوا ظالمين أو مظلومين، وليسوا ضحايا أو مذنبين، وليسوا ضحايا أو جلادين، ليسوا متميزين أو معدمين، وليسوا مهدِّدين بالهلاك أو مهدَّدين، بل هم، إذا أردنا الدقة قد، يكونون كل هذا. لكن القول بأنهم ربما يكونون كل هذا أو أكثر من ذلك لا ينطوي على أهمية كبيرة. الأهم - وربما الشيء الوحيد المهم - هو موقفهم تجاه اليهود. والموقف تجاه أي أحد يتضح أنه يهودي يفسر على أنه تعبير أو موقف مشتق من الموقف تجاه اليهود بألف لام التعريف. ومثل الاضطهاد الوراثي، تمتلك أحادية البعد الخاصة برؤية العالم نزعة طبيعية نحو الديمومة الذاتية.

من الصعب للغاية أن نوازن بين رؤية العالم أحادية البعد والحقيقة التي تقول بإنه أثناء حرب هتلر ضد اليهود رفض كثير من المعادين لليهود أن يتعاونوا مع منفذي الهولوكوست. كما أن القطاعات التي جاء منها منفذوا الهولوكوست كانت مليئة بالمواطنين المتلزمين بالقانون والموظفين المنضبطين الذين لا يحملون أية كراهية لليهود، ولا

يكنون أية ضغينة لليهود ممن أطلقوا النار عليهم وألقوهم في أفران الغاز. ولقد أعدت الباحثة المتميزة نخاما تيك دراسة عن «البشر العاديين» الذين يتعرضون لظروف غير آدمية، واكتشفت وفق رواية أحد شهود عيان إحدى عمليات الإعدام الجماعي أنه من بين ثلاثة عشر شرطي، أظهر واحد منهم وحشية ضارية، وثلاثة لم يشتركوا في الجريمة، أما الباقون فرأوا أنها عملية «قذرة» ورفضوا الحديث عنها. ومن الصعب فهم الحقيقة التي تقول بإن «ترحيل اليهود» - الاسم الرسمي لإبادة يهود أوروبا - استمد معناه في الفكر النازي من الخطة الطائشة التي كانت تستهدف «إعادة التوطين» (Umsiedlung)، وهي صورة قارة أوروبية يتم فيها ترحيل الجميع من مكانهم الحالي العارض إلى المكان الذي يأمرهم به العقل[1]. ويمكن أن ينطوي هذا الفعل على العدم. فالهولوكوست ازدادت جرائمها، حتى أن مقابر اليهود أصبحت معطلة، وحل محلها دخان المداخن. ومن الصعب القبول بأن إبادة اليهود خططت لها الدولة في إطار «عملية التطهير» الكلي والتي كان من بين ضحاياها المختلين عقليًا والمعاقين والمنحرفين أيديولوجيًا والشواذ جنسيًا. ومن الصعب أن نتخيل أن الدولة التي تصورت هذه الإبادة كانت قوية بدرجة كافية تحول دون أية معارضة، وبدرجة تمكنها من تحقيق هذه الخطط وتنفيذها دون خوف من أي انشقاق عليها. وأخيراً، من الصعب أن نفهم أن النازيين الذين تسببوا في جرائم الهولوكوست، أي نوع من المخلوقات كانوا، كانوا أيضًا «مواطنين»، وكان حالهم حال كل المواطنين في كل زمان ومكان، كان لديهم «مشاكل»، وكانوا يتمنون «حلها»[2].

ليس الهدف من كل ما ذكرناه حتى الآن إثبات أن التحذيرات من إمكانية حدوث محرقة جديدة لا أساس لها من الصحة، وأن العالم الذي نعيش فيه الآن يختلف عن عالم الهولوكوست، وأن العالم المعاصر لا يؤثر فيه الهولوكوست. بل أعني أن التهديد بحدوث محرقات جديدة يتم البحث عنه في أماكن خطأ، وأنه يتم تشتيت الانتباه عن الأرض التي تضرب فيها التهديدات الحقيقية بجذورها. وأحد الجوانب المشؤومة في رؤية العالم أحادية

(1) Nechama Tec, **When Light Pierced the Darkness** (Oxford: Oxford University Press, 1986).

(2) Frank Chalk & Kurt Jonassohn, **The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies** (New Haven: Yale University Press, 1990), p. 23.

البعد هو أنه أننا نوجه انتباهنا في اتجاه واحد، بينما نغض الطرف عن الطبيعة المتشعبة للمخاطر الحقيقية.

إن الإطراء الذي لقيه تفسير دانيال جولدهاجن للمحرقة بأنها عمل طوعي قام به مساعدو هتلر الكارهون لليهود يضاف إلى هذه المخاطر. إن أطروحة جولدهاجن والقبول الذي لقيته في كثير من الدوائر لا يمكن تفسيرهما على الوجه الأكمل إلا من خلال السياق الذي ذكرناه سابقًا والذي يتضمن كأحد مكوناته الأساسية ظاهرة عقلية الضحية الوراثية (المعيبة) وعلاقتها برؤية العالم أحادية البعد.

إن وجهة نظري تلك يشاركني فيها جولدهاجن نفسه واتباعه ومريديه. وعندما نشر كل من روث بيرتينا بيرن ونورمان فنكلشتاين دراسة نقدية قوية للاستخدامات المتحيزة التي قام بها جولدهاجن في بحثه للسجلات[١]، جاء المؤلف المذكور، وبدلاً من الاعتراف بأخطائه أو الدفاع عن دراسته، اتهم نقاده بالخيانة السياسية، وأخذ يحكم المشاعر والاتهامات الشخصية، ووصفهم «بالصليبيين المعادين للصهيونية،» وعلى المنوال نفسه قال بإن الجدال الدائر حول معالجته للمحرقة هو في النهاية مسألة دفاع عن بعض القضايا السياسية المعاصرة. أما من هرعوا إلى إنقاذ جولدهاجن والدفاع عنه فكانوا أفجر منه. فقد صرح أبراهام فوكس نيابة عن الفرع الكندي لرابطة مكافحة التشهير[٢] (Anti-Defamation League) بأن المشكلة ليست معرفة إذا ما كانت أطروحة جولدهاجن وجيهة ولها ما يبررها أم لا - لكن إذا ما كانت الدراسة النقدية المطبقة عليها «مشروعة» أم لا، وإذا ما كانت تتعدى حدود المسموح به[٣].

وهكذا أصبح هذا الإدراك لدراسة جولدهاجن أكثر من وجيه. فرسالة الكتاب كانت

---

(1) Norman Finkelstein & Ruth Bertina Birn, **A Nation on Trial: The Goldhagen Thesis and Historical Truth** (New York: Henry Holt, 1998).

(٢) الهدف المعلن لرابطة مكافحة التشهير (بالإنجليزية: Anti-Defamation League) هو مقاومة العنصرية والتمييز ضد اليهود وإسرائيل، وهي بذلك لا تفرق بين معاداة اليهود ومعاداة الصهيونية. وقد تسببت هذه المنظمة في إغلاق مركز زايد للتنسيق والمتابعة بدولة الإمارات والتابع لجامعة الدول العربية بعد أن اتهمته بترويج أفكار ومناقشات معادية لليهود وإسرائيل. وكان من بين إصدارات هذا المركز ترجمة عربية لكتاب «الأدب الصهيوني وصناعة الهولوكوست» للكاتب الإسرائيلي بن عامي فاينجولد [المترجم].

(3) New York Times, 10 Jan. 1998.

مباشرة للغاية كما جاء على لسان جولدهاجن في كتابه «جلادون في خدمة هتلر» عام ١٩٩٦: «بخصوص الدافع وراء الهولوكوست، هناك دافع واحد ووحيد في الغالب الأعم» - ألا وهو «المعاداة الشديدة للسامية». أما المؤرخون الذين كانوا يطمحون إلى الاعتراف بتفسيرات مركبة للمحرقة، من وجهة نظر جولدهاجن، فقد أخطأوا وضلوا، ولابد أن يتخلصوا من فكرة أن الألمان، في عصر هتلر على الأقل، كانوا «تقريبًا مثلنا» أو أن «رقة مشاعرهم كانت قريبة من مشاعرنا»[(١)]. وهنا يسهل على القارىء أن يستنتج أن وقوع الهولوكوست يرجع إلى أن الألمان لم يكونوا «مثلنا تقريبًا». وبما أن «الاختلاف» علاقة متناظرة، فإن الاستنتاج الثاني سهل للغاية: بما أننا جميعًا لسنا «تقريبًا مثل الألمان،» إذًا لا شيء من الأشياء التي يقال إنها «تقارب من بعيد» الإبادة على شاكلة الهولوكوست يمكن أن يقوم بها أي أحد آخر أو في أي مكان آخر. كانت الهولوكوست ومازالت وستظل مشكلة الألمان، لذا لا داعي بأن يقلق باقي العالم ولتهنأ الشعوب الأخرى براحة البال. بمعنى آخر، لا شيء من الأشياء التي من الممكن أن نتعلمها من الواقعة التي تسمى «الهولوكوست» يمكن أن يعلمنا أي شيء عن أنفسنا أو العالم الذي نعيش فيه أو شيء آخر سوى خطيئة الألمان؛ وهو المطلوب إثباته (Quod erat demonstrandum).

وقد لخص توم سيجيف، الكاتب بصحيفة «هآرتس» الإسرائيلية، هذا الجدل الدائر كما يلي: «لقد تعاملت المؤسسة اليهودية مع جولدهاجن كما لو كان هو السيد هولوكوست شخصيًا. وهذا عجيب للغاية، فالنقد الموجه ضد جولدهاجن له وجاهته. . »[(٢)] ويوضح سيجيف أن هذا الأمر، رغم ذلك، مفهوم تمامًا بما أن «الطابع الصهيوني» لدراسة جولدهاجن هو المحك.

المهم في نهاية الأمر أنه ليس الألمان فقط، بل كل الأغيار، يكرهون اليهود. ومن ثم هناك حاجة لوحدة اليهود وتضامنهم. وبالتالي أيضًا هناك حاجة إلى كتب أكثر عن الكراهية الموجهة ضد اليهود، وكلما كانت تلك الكتب سطحية ومبسطة، كلما كان أفضل.

---

(1) Daniel Goldhagen, **Hitler's Willing Executioners** (New York: Knopf, 1996), pp. 416, 279, 269.

(2) Haaretz, 15 May 1998. See Dominique Vidal, **"Nouvelles polémiques autour d'un livre sur la Shoah"**, Le Monde Diplomatique, Aug. 1998, p. 58.

صحيح أن جولدهاجن استخدم الاستنتاجات النيرة التي توصل إليها كريستوفر براونينج، لكنه حرَّفها حتى يثبت أطروحته. وقد اتهمه كريستوفر براونينج باختلاق ثنائية متعارضة لنوعين من الأفعال:

(١) أفعال يقال إن عوامل «جُوانِّية» تحفزها وتسمح بوجود الأحكام الأخلاقية، أي المباديء والقيم التي يختزلها جولدهاجن في المعتقدات العنصرية والمعادية للسامية.

(٢) أفعال «تفرضها بالقوة» ما يسميه جولدهاجن عوامل «برانِّية» والتي بسبب هذا الإجبار والإكراه تخلو من البعد الأخلاقي الذي يتضمن الاختيار. في حقيقة الأمر، توجد بالطبع «قيم ومباديء» عديدة غير القيم العنصرية تحفز البشر مثل الواجب والشرعية والسلطة والولاء للوطن أثناء الحرب. وهناك سمات شخصية أخرى تشكل سلوك البشر دون إعفائهم من المسؤولية الشخصية مثل الطموح والطمع وتبلد الإحساس بمشاعر الآخرين[١].

هذا هو المحك بالتحديد: كان لابد من وجود عدد من الاختراعات الحديثة الفائقة، أهمها «البيروقراطية العقلانية»، حتى يمكن استثناء جرائم القتل وأعمال العنف الأخرى من الأحكام الأخلاقية، فتُصبح أعمالاً «محايدة من الوجهة الأخلاقية» في أعين منفذيها، ومن ثم تُستغل «القيم والمباديء» الإنسانية في خدمة جرائم القتل. لكننا سنضيع وقتنا بلا جدوى إذا أردنا البحث في كتاب جولدهاجن عن أية علامة تشير إلى إدراك الكاتب لكل ذلك، أو استعداده لإدراك الأزمة الحديثة للإنسان الأخلاقي على أنها أزمة مركبة تتجاوز أبسط الثنائيات المتعارضة.

لم يكن القول بأن بعض المشاركين في الإبادة الجماعية قد استمتعوا بدورهم في الجريمة بسبب ميولهم السادية أو كراهيتهم لليهود، أو لكلا السببين معًا، من وحي خيال جولدهاجن، ولم يكن اكتشافه أيضًا. والتسليم بهذه الحقيقة، رغم ذلك، على أنها تفسير للهولوكوست، وعلى أنها النقطة المحورية والمغزى الأعمق لها، يعلمنا الكثير عن الاستغلال السياسي المعاصر لذكرى الهولوكوست، لكنه يبعدنا عن الاهتمام بأخطر الحقائق في هذه الإبادة وأهم الدروس التي يمكن أن يتعلمها عالمنا المسكون بأشباح القتلى-

(1) Christopher R. Browning, 'Victims' Testimony', Tikkun (Jan.-Feb. 1999).

أو الدروس التي ينبغي أن نتعلمها، ويفرض الالتزام الأخلاقي علينا أن نتعلمها - من التاريخ الذي يشمل الهولوكوست بوصفها حدثه الرئيس.

الإنتاج الاجتماعي للقتلة

ما يجب أن نتذكره هو أن كل وغد من الأوغاد المذكورين في كتاب جولدهاجن، وكل ألماني أو غير ألماني قتل ضحيته بنشوة وحماس، كان يقابله عشرات ومئات من الألمان وغير الألمان ممن أسهموا في الإبادة الجماعية دون أن يكون لديهم أية مشاعر تجاه ضحاياهم وطبيعة الأفعال التي يقومون بها. نحن نعرف أن التحامل يهدد الإنسانية، لكننا نعرف القليل عن كيفية محاربة النوايا السيئة للمتحاملين والتحكم فيها، نحن لا نعرف شيئًا على الإطلاق عن كيفية تجنب التهديد بالقتل والذي يتنكر في شكل وظيفة روتينية خالية من المشاعر يؤديها مجتمع منظم. وهناك نوع آخر من المعرفة تزداد أهميته بفضل الجهود المتضافرة لعلماء النفس والتكنولوجيين وخبراء الإدارة العلمية، وهو يتمثل في كيفية توظيف أناس ليس لديهم أية دوافع للقتل في خدمة «القتل المشروع»، وكذلك المهارات والتكنولوجيا المطلوبة لتطبيق هذه المعرفة.

كتب روبرت جونسون دراسة دقيقة ومتميزة وعميقة وبارعة عن الروتين اليومي الممل في زنازن ما قبل الإعدام التي أقرها نظام العقوبات الأمريكي المولع بعقوبة الإعدام. كما تناولت الدراسة الإحياء المؤقت والروتين الاحتفالي بأيام الإعدام وخواطر جميع المشاركين ومشاعرهم. والكم الضخم للمعلومات التي استخرجها جونسون وجمعها ربما يصلح كدليل علمي تجريبي على أفكار عالم الجريمة النرويجي العظيم نيلز كريستي في دراسته الرائدة **«التحكم في الجريمة بوصفه صناعة»**[1]. فتقرير جونسون يزخر بأدلة علمية تجريبية تؤيد الأفكار الرئيسة التي طرحها كريستي: تحويل اجراءات القتل إلى روتين، والتقسيم البيروقراطي لأدوار العمل، و«التوظيف الأداتي» لكل الأفراد المشاركين في العمل الجماعي، و«التحرر من المشاعر» تمامًا في العملية كلها، وتحييد الاعتبارات الأخلاقية، ومحو شخصية الضحايا. صحيح أن «سيرورة التهذيب الحضاري» جعلتنا جميعًا، أو

(1) Robert Johnson, **Death Work: A Study of the Modern Execution Process** (Belmont: Wadsworth, 1998); Nils Christie, Crime Control as Industry (London: Routledge, 1993).

معظمنا على الأقل، كما يقول نوربير إلياس، نكره العنف ونجتنبه. لكن الحضارة الحديثة اخترعت أيضًا وسائل تجعل هذا النفور من العنف لا مجال له عند التواطؤ في تنفيذ أعمال العنف - وخاصة عندما تُنفذ تلك الأعمال باسم القيم المتحضرة.

يقول چونسون: «إن التواطؤ واضح، فضباط زنازن ما قبل الإعدام يحتجزون السجناء بهدف إعدامهم.» وكان الضباط الذين التقى بهم چونسون مدركين لهذه الحقيقة ويشعرون بالضيق، واعترف أحدهم قائلاً: «إن إدراكي بحقيقة الزيارة العائلية الأخيرة تُشعرني بالضيق كثيرًا . . . كان وجودي هناك أمر كئيب». وعلينا أن نتذكر أن حراس زنازن ما قبل الإعدام لا ينعمون بالرفاهية التي استمتع بها منفذو الهولوكوست - حيث كان لديهم متسع من الوقت بتكوين علاقات شخصية مع السجناء، بمعنى أن من حكم عليهم بالإعدام كان لهم وجوه. لكن الضابط أضاف بعد تدبر قائلاً: «من المفترض أن ذلك جزء من الوظيفة، مثل مهنة الطبيب أو ما شابه. أنت فقط تفقد مريضًا، هذا هو كل ما في الأمر، لكن ليس الأمر بهذه السهولة. فأنت من الصعب أن تنسى أمرًا كهذا، لكن يمكنك أن تلقيه وراء ظهرك.» كان هذا الضابط ومن معه في الغالب الأعم يلقون بهذا الأمر «وراء ظهورهم». كيف كان من الممكن تحقيق هذا الإنجاز؟

أولاً: تقوم هذه الوظيفة على تنحية كل الاعتبارات الأخلاقية جانبًا، واستبدال المعايير الأخلاقية بأخرى تقنية لا تثير أية مشاعر ولا تخص المباديء الأخلاقية للشخص، وتكرار ما يردده المسؤولون وما يردده الضباط والحراس. يقول أحد الحراس: «إنها ليست وظيفة أحبها أو أكرهها. إنني أحاول أن أتقن أي وظيفة أقوم بها. لو ألغى المسؤولون عقوبة القتل لن يضايقني هذا. ولو كان لدينا عشر عمليات إعدام غدًا، لن يضايقني هذا.» ويقول حارس آخر: «كل شيء يتم بإتقان؛ إنها ليست لعبة. كل شيء يتم توثيقه في الوقت المحدد وبالحرف الواحد».

ثانيًا: كل الضباط والحراس يشاركون في عملية القتل، لكن لا أحد منهم قاتل، ولا عليه أن يشعر بذلك. فلا يوجد أي شيء يقوم به شخص بمفرده. يقول چونسون: «"كان أعضاء فريق حراسة القتل يطلقون على أنفسهم . . . بكل بساطة «الفريق». والانضمام إلى «الفريق» أمر جيد؛ فهو الفريق الذي يقتل دون أن يجعل أي من أعضائه قاتلاً.

ويستشهد چونسون بأقوال أحد الحراس: «نستطيع أن نقول بأمانة أننا لم نفعل ذلك.» فالمسؤولية عائمة كما تقول هانا أرينت. والمسؤولية العائمة ليست مسؤولية أحد.

ثالثًا: لا يقوم أي عضو من أعضاء فريق القتل بوظيفته حبًا في القتل أو حتى من باب الإيمان بعقوبة الإعدام. فوجود الدوافع من عدمها لا علاقة له بعملية الإعدام. يقول چونسون: «قلة من فريق الإعدام فقط هم من يؤيدون عقوبة القتل صراحة ودون تحفظ». وعندما يجري الإعلان عن وظائف شاغرة، لا يطلب رؤساء السجون ساديين أو مدمني «القانون والنظام» أو مقاتلين مناضلين وأعضاء لجان شعبية. فالمشاعر القوية، إن وجدت، تتدخل في سير الإجراءات البيروقراطية. والأسلم، بل والأفضل، أن تُنحى المشاعر جانبًا. وعندما لا يتم التحكم في مفعول المشاعر، سيتوقف الكثير على تغيرات مزاجية غير معتدلة خارجة عن سيطرة البيروقراطية. فتنفيذ كل شيء «بالحرف» أكثر فاعلية. وفي المنظومة البيروقراطية لصناعة القتل، كما الحال في أية منظومة بيروقراطية، من الأفضل التخلص من التعاطف الشخصي والكراهية الشخصية قبل الذهاب إلى العمل.

بعض العقلاء ممن يعملون في وظائف الإشراف يتجاوزون هذه الخطوة، إنهم يؤيدون وبكل صرامة عدم توظيف رجال يبدون ميلاً معينًا ليس للأداء الجيد فقط، لكن لأداء وظيفة بعينها بسبب ماهية هذه الوظيفة: «لا أريد أي أحد يرغب في أن يقوم بهذه المهمة . . . وإذا شعرت أن أحدًا في الفريق يستمتع بأداء المهمة، سأخرجه من الفريق على الفور . . . أريد أن أتأكد أن كل أفراد الفريق . . . يؤدون المهمة من باب القيام بالواجب المفروض عليهم.» وفكرة المشرف هذه هي الروح الحديثة. فعندما كان يُؤمر المجندون في قوات المهام الخاصة بأن يحتشدوا ويفتحوا النيران على الموقع الذي وُجد فيه البلشفيون واليهود في المنطقة السوفييتية المحتلة، كان يجري اتخاذ كل الاحتياطات للقضاء على الساديين والمعادين للسامية. إن قوة الطرق والوسائل الحديثة تكمن تحديدًا في جعل نجاح المهمة مستقلاً عن وجود المشاعر البشرية من عدمها.

لم تكن الحداثة لتصل إلى ما وصلت إليه لو أنها اعتمدت على أمور متقلبة المزاج وغريبة الأطوار وغير حديثة بالمرة مثل المشاعر البشرية. بل اعتمدت الحداثة على تقسيم المهام، وعلى العلم والتكنولوچيا، والقدرة على الحساب العقلاني للتكاليف والعواقب- وهي

جميعها أمور غير عاطفية على الإطلاق. وقد قدمت الدراسة المتميزة التي أعدها ستيفن ترومبلي[١] عن «صناعة الإعدام» ما قدمته دراسة جوتس ألي وسوزان هايم عن المشروع التدميري للنازية، فهي توضح بما لا يدع مجالاً للشك أن العوامل التي ساعدت على إمكانية حدوث القتل الجماعي المنظم في المجتمع الحديث لا تختلف عن العوامل التي حققت إمكانية الإنتاج الضخم والعقلنة التكنولوچية المستمرة. وسجل جوتس ألي وسوزان هايم الدور المهم الذي لعبه آلاف الخبراء من الطبقة الرفيعة في تنفيذ الإبادة الجماعية بكفاءة غير مسبوقة - مهندسون، ومعماريون، وإنشائيون، وأطباء، وعلماء نفس، وغيرهم[٢]. ونحن نعلم من خلال ما سجله ستيفن ترومبلي بعناية عن تاريخ الكرسي الكهربائي أن أول تنفيذ للإعدام بالكهرباء بحق ويليام كيملر في السادس من أغسطس عام ١٨٩٠ في نيويورك في سجن ولاية أوبرن «أثار اهتمامًا كبيرًا من جانب الأطباء، وكان هناك أربعة عشر طبيبًا من بين خمسة وعشرين شاهدوا إعدام كيملر بالكهرباء.» نحن نعلم أيضًا أن اختراع الكرسي الكهربائي أصبح مجالاً للجدل العلمي حول مزايا التيارات المتغيرة والمباشرة، وأنه تسبب في جدل ساخن بين رواد التكنولوچيا الحديثة مثل توماس إديسون وچورج ويستنجهاوس. كما نعلم أن أعضاء لجنة ج?رنر هيل المتميزين والمتهمين باكتشاف الطرق المثلى للإعدام أبدوا إعجابهم بالمناقشات والحجج التي أظهرت سلطة العلم والتقدم. ما بهرهم هو أن «الكهرباء، شكل الطاقة الخفي والمبهم، كانت في جوهرها حديثة تمامًا»؛ وكانت أيضًا طاقة نظيفة ورخيصة - وقد أثار هذا إعجاب أعضاء اللجنة كما ينبغي.

الدراسات التي قدمها كل من روبرت چونسون وستيفن ترومبلي قيِّمة، من حيث المعلومات المطروحة والفهم الضمني للسلوك البشري الحديث وآليات المجتمع الحديث. تلك الآليات حولت الاعتبارات الأخلاقية ودوافعها إلى شيء لا قيمة له في الغالب الأعم. وقد أوضحت هذه الدراسات كيف جرى تعطيل هذه الاعتبارات، وكيف تَوَلَّد

(1) Stephen Trombley, **The Execution Protocol- Inside America's Capital Punishment Industry** (New York: Anchor, 1993).

(2) Götz Aly & Susanne Heim, Vordenker der Veinichtung: Auschwitz and die deutsche Plöne für eine neue europaischer Ordnung (Hamburg: Hoffmann & Campe, 1991).

هذا التعطيل بشكل يومي وروتيني. وعدد الباحثان المكاسب من وراء هذا التعطيل، مكاسب بالمعنى الحرفي للربح وإمكانية الربح من استخدام الموارد، وإنجاز مهام ما كانت لتتحقق لو اعتمدت على دوافع وانفعالات بشرية. فالمشاركون في عمليات القتل، والأعداد الهائلة من العلماء والمهندسين الذين زودوهم بأسلحة القتل وأعدوا الإجراءات من أجل إتقان العملية، ليسوا من الأشرار مطلقًا. الأشرار هم من يقومون بأفعال شريرة طوال الوقت، لكنهم قلة شاذة و«مجانين» وفق المعايير الحديثة للعقل. ومن أهم إنجازات الحضارة الحديثة أنها مكنت أناسًا عاديين، و«عمالاً مهرة وحسب»، من الاشتراك في القتل - وجعلت هذا القتل عملية أكثر شمولاً وكمالاً وكفاءة ونظافة وفعالية ومناعة ضد الأخلاق على نحو لم يشهده العالم من ذي قبل.

الحداثة ضد الكائن المستباح

قال إنسو ترافيرسو في معرض حديثه عن فرنسا إن أسباب الهولوكوست وهذه «الجدران من اللامبالاة» التي أحاطت بالمذبحة الجماعية لليهود الفرنسيين ينبغي ألا نبحث عنها في «المسألة اليهودية»، كما يرى چان پول سارتر، ولا حتى في ملابسات الإبادة ذاتها، بل في المجتمع الفرنسي قبل حكومة ڤيشي[1]. ثمة غرباء غير مرغوب فيهم في كل مجتمع، ويوجد في كل مجتمع أناس يتمنون التخلص من هؤلاء الغرباء، لكنه ليس من الممكن في أي مجتمع إبادة هؤلاء الغرباء غير المرغوب فيهم. كما أن وجود عدد من كارهي اليهود ليس شرطًا كافيًا حتى تصبح الإبادة إمكانية قائمة.

أوضحت هانا أرينت منذ زمن بعيد أنه في حالة الهولوكوست يمكن لمعاداة السامية في أفضل الأحوال أن تفسر سبب اختيار الضحايا، لكنها لا تفسر طبيعة الجريمة. ولم يحدث شيء منذ ذلك الحين يدحض ما قالته أرينت، بل أيدته، تمثيلاً لا حصرًا، المذكرات المهمة التي كتبها پريمو ليڤي، والبحث التاريخي الضخم الذي أجراه راؤل هيلبرج، والفيلم الوثائقي الذي أخرجه كلود لانزمان.

وظهر مؤخرًا صوت نقدي جديد مهم - ألا وهو الفيلسوف الإيطالي چورچيو

(1) Enzo Traverso, **L'Histoire déchirée** (Paris: Cerf, 1996).

أجامبن[1]- وأعماله إضافة جديدة إلى محاولاتنا في فك لغز الهولوكوست. يستحضر أجامبن المفهوم القانوني لما يسمى «**الهومو ساشر**» أو «**الكائن المستباح**» (homo sacer)، وهو مفهوم استحدثه القانون الروماني القديم، ويشير إلى إنسان يمكن قتله دون عقاب، لكنه يشير في الوقت نفسه إلى كائن آخر يختلف عنا تمامًا، كائن غريب وبالطبع غير إنساني - كائن يمكن استباحة دمه في الشعائر والطقوس الدينية، لكن قتله ليس له أي مغزى ديني. إن «الكائن المستباح» هذا «عديم الفائدة» تمامًا، وخارج المجتمع البشري تمامًا، ومستثنى من كل الالتزامات والاعتبارات الأخرى التي يستحقها بشر آخرون لكونهم بشر. إن حياة الكائن المستباح «عارية» - أي أنها مجردة من كل السمات الاجتماعية والحقوق السياسية، ومن ثم فهي بلا حماية، إنها صيد سهل لكل شخص سادي محبط أو قاتل فاشل، بل إنها هدف لكل من يريد أن يمتثل إلى واجبه المدني ويتدرب عليه.

كان «**الكائن المستباح**» اصطلاحًا قانونيًا. وبما أنه نظام قانوني، فقد كان يخاطب ولاء الرعايا الملتزمين بالقانون وانضباطهم لا معتقداتهم وعواطفهم. فهو مثل كافة النظم القانونية، إذ أنه يتجاوز المشاعر والمعتقدات الشخصية والعواطف الأخلاقية أو يعلقها، بل ولا يقيم لكل هذه الأمور وزنًا في سبيل العمل المطلوب. والقانون لابد أن يُتبع، شاء أم أبى تابعوه، أو حتى لو لم يكن لديهم أية مشاعر تجاهه. وكان «**الكائن المستباح**» في النظام القانوني الروماني يشير إلى فئة هامشية استثنائية وخاوية تقريبًا، لكن هذه الفئة مختلفة في الدولة الحديثة كما يقول أجامبين.

صحيح أن مفهوم «**الكائن المستباح**» لا وجود له في القانون الحديث وطوته صفحة النسيان في الغالب الأعم. لكن من خلال احتكار وسائل القوة والإلزام والعنف، والقدرة على إعطاء الحق في العيش أو رفضه، والتفويض بالتحكم في أجساد المواطنين، بما في ذلك الحق في إيذائهم، وسّعت الدولة مفهوم الكائن المستباح من مجرد جماعة استثنائية غريبة إلى سمة عالمية للواقع الوجودي الذي يعيشه مواطنيها. ومن ثم ليست الدولة بحاجة إلى اللجوء إلى فئة خاصة استثنائية لتدعيم ما أصبح الآن حق امتياز معتاد. أما معسكرات الاعتقال، أحد الاختراعات البشعة التي ابتدعها العالم الحديث، فكانت فضاءً لتحويل ما هو في الأجزاء الأخرى للدولة إمكانية كامنة إلى معيار أساسي وقاعدة تطبيقية.

---

(1) Giorgio Agamben, **Le Pouvoir souverain et la vie nue** (Paris: Seuil, 1997).

إن الحضور الخفي للكائن المستباح كإحدى إمكانات الدولة الحديثة - والتي من الممكن أن تتحول إلى واقع بمجرد أن «تصبح الظروف مواتية» - يبرز من جديد أفظع جوانب «واقعة الهولوكوست». وأعني بذلك أنه في مجتمعنا الحديث أصبح من الممكن لأناس عاديين غير فاسدين وغير متحاملين أن يشتركوا بكل إخلاص وإتقان في تدمير فئة مستهدفة من البشر. كما أن اشتراكهم لا يستدعي أية مباديء أخلاقية أو أية معتقدات أخرى، بل ويتطلب محوها واستبعادها تماماً.

هذا هو أهم درس من دروس الهولوكوست والذي نحن بحاجة إلى تعلّمه وحفظه جيداً. ولو أن چورچ أورويل محقاً في قوله بأن التحكم في الماضي يسمح بالتحكم في المستقبل، فمن الواجب علينا، من أجل هذا المستقبل، ألا نسمح لهؤلاء الذين يتحكمون في الحاضر باستغلال الماضي بطريقة ربما تحول المستقبل إلى مكان موحش لا يرحب بالبشرية.

زيجمونت باومان

التعريف بالمترجمين

د. حجّاج أبو جبر

– تخرج في قسم اللغة الإنجليزية، كلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٩٩.

– حصل على درجة الدكتوراه في النظرية الثقافية عن دراسة نقدية مقارنة لأعمال عبد الوهاب المسيري وزيجمونت باومان.

– أجرى أبحاث علمية في النظرية النقدية بكل من معهد الدراسات المتقدمة في برلين، وجامعة هومبولت، وجامعة بون.

– أسس الشراكة البحثية والثقافية بين جامعة بون الألمانية ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بجامعة القاهرة

– ترجم "الحداثة والهولوكوست"، و"النسوية والمسرح"، وشارك في ترجمة "موسوعة أكسفورد في البلاغة"، و"موسوعة تاريخ الأفكار".

– يعمل حاليا مدرسًا للأدب والنقد بالمعهد العالي للنقد الفني بأكاديمية الفنون بمصر

د. دينا رمضان

– تخرجت في قسم اللغة الإنجليزية وآدابها، كلية البنات، جامعة عين شمس.

– تخصصت في الدراسات اللغوية، وحصلت على درجة الماچستير عام ٢٠٠٩ عن أطروحة بعنوان "دراسة صوتية تركيبية لمختارات من الشعر النيوكلاسيكي والرومانتيكي".

– حصلت على درجة الدكتوراة عام ٢٠١٢ عن أطروحة بعنوان "الصوت والتركيب في لغة الإشارة الإنجليزية والعربية: دراسة تقابلية".

– ترجمت مجموعة من القصص القصيرة والمسرحيات من اللغة الإنجليزية إلى العربية، من بينها مسرحية "العودة إلى التراب" للكاتب چورچ بامبر.

– عملت بالترجمة الدينية من عام ٢٠٠٥ حتى عام ٢٠١٠